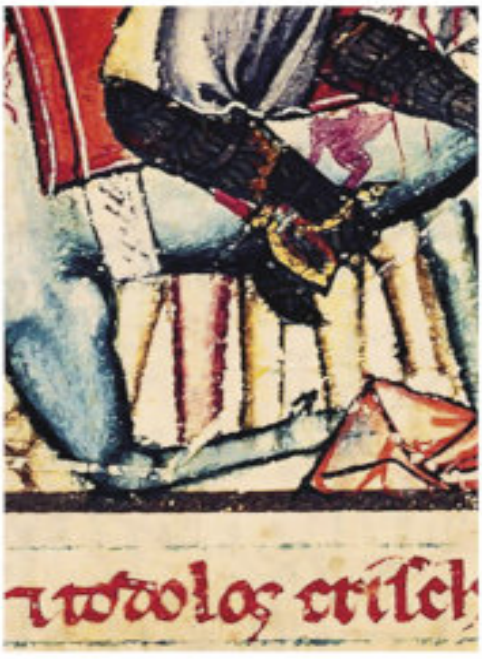
Serafín Fanjul

Al-Andalus contra España

La forja del mito



Fanjul ha hecho añicos en *Al-Andalus contra España* la idea de una sociedad musulmana refinada, pacífica y culta que fue doblegada por unos cristianos caracterizados por el salvajismo y la barbarie […] desmonta la imagen idealizada de al-Andalus como tierra de tolerancia y de convivencia entre las tres culturas y las tres religiones monoteístas.

María Antonia Martínez, *Revista de Libros*

Fruto del Romanticismo literario se desarrolla en el siglo XIX la mitificación de al-Andalus. Desde entonces, dos imágenes por igual hipertrofiadas tienden a representar en exclusiva esta faceta de la Historia de España. Y si bien hoy nadie sostiene en serio que ignorancia, despoblación y desertización africanas fueran el corolario inevitable de la invasión musulmana, por el contrario —y por razones muy del momento— sí subsiste una corriente publicística que no se contenta con embellecer en su magín los surtidores del Generalife con bancos o jardines de hace cuatro días, inconsciente del daño que a la propia comprensión han perpetrado los malos poetas y va mucho más lejos, manteniendo que un al-Andalus superior, refinado y culto sucumbió ante unos cristianos bárbaros, ignorantes y torpes. La idealización maurófila, al retomar para la Hispania musulmana dos de los mitos más caros al eurocentrismo (el del *Buen Salvaje* y el del *Paraíso Perdido*), trasluce una actitud que se sale del terreno del análisis racional de la sociedad y de la Historia y se hunde en el de la fe o las creencias religiosas.

Serafín Fanjul

Al-Andalus contra España

La forja del mito

ePub r1.0
Titivillus 23.02.2021

Serafín Fanjul, 2000

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

A mi hija Cristina

"*Y no dejar de España enhiesto muro*".

(ERCILLA, *Araucana*)

Presentación

Al-Andalus contra España es un libro que deshace los tópicos, falsedades y supercherías de diverso género con que hoy se nos abruma y se nos pretende convencer sobre las herencias islámicas de España y la antigua "convivencia" entre musulmanes y cristianos en suelo peninsular. Su autor es un profesional de la investigación filológica e histórica de modo que no ha ahorrado esfuerzos para fundamentar cuanto afirma en las mejores fuentes de conocimiento de que hoy podemos disponer y ha puesto el mayor empeño en escribir con un estilo incisivo y directo que tal vez sea la única manera adecuada de responder al océano de falsedades denunciadas en el libro y a la ilimitada capacidad de fabulación, prejuicio y autoengaño, de atenimiento a modas rentables, ignorancia interesada o pereza mental que se observa entre quienes las elaboran o propalan.

Para algunos no será un libro cómodo, e incluso herirá más de una soberbia o una vanidad, pero es, ante todo, una obra que reclama ser leída con la mente abierta al examen crítico de las propias ideas e imágenes del pasado. Si lo hace así, el lector, además de aprender mucho, obtendrá un saludable efecto de liberación intelectual y, en definitiva, de eso se trata, al menos para los que procuran emplear la razón y la experiencia en la explicación de la realidad: podrán estar en desacuerdo, a veces, con

determinadas afirmaciones del autor pero convendrán con él en la necesidad primera y común de desechar errores y mixtificaciones.

En lo que me concierne, encuentro en el fondo argumental del libro y en su desarrollo muchísimos elementos concordantes con las reflexiones y puntos de vista que he ido elaborando desde hace un tercio de siglo en investigaciones sobre épocas y temas distintos de los que Serafín Fanjul trata en su obra, de modo que mi experiencia converge con la suya, o viceversa, pero apenas se han influido la una a la otra en sus procesos de maduración. Hace tiempo escribí, en relación con la historia de Granada: "si, por lo que parece, la naturaleza imita al arte, en opinión de muchos de aquellos autores la historia debía imitar a la literatura, pero no tuvieron en esto más razón de la que quiera otorgarles la inagotable credulidad de sus lectores o la de quienes los citan sin haberlos siquiera leído". Fanjul trata de otros mixtificadores distintos, en terrenos más variados y amplios, lo hace con una riqueza de conocimientos mucho mayor, y se ve en la necesidad de denunciar y deshacer los mismos tipos de invenciones de un pasado que nunca existió.

Ante todo, para sustentar sobre bases sólidas la buena relación presente y futura entre españoles y habitantes de países musulmanes, es preciso aceptar un conocimiento cierto de la Historia, por ambas partes, pues siempre será mejor aprender en los errores y limitaciones del pasado que repetirlos por ignorancia de las causas que los produjeron. "Los árabes —escribe el autor casi al final de su libro— abrigan y ceban respecto a España una imagen por completo irreal, que pueblan con inexistentes mezquitas y fantasmagóricas poetizaciones de Al Andalus". Y a los españoles se les quiere hacer creer hoy que hubo convivencia y simbiosis cultural en los siglos medievales y en su prolongación hasta la expulsión de los moriscos cuando en realidad predominaron ampliamente los motivos y factores de enfrentamiento, "antibiosis", desconocimiento mutuo y forja de imágenes hostiles y deformadas del otro, en unos tiempos cuajados de luchas y enfrentamientos desde la invasión islámica de Hispania. El autor repasa novecientos años de historia aunque se detiene especialmente en la época morisca, en un siglo XVI que, pese a la desaparición oficial del Islam, tampoco pudo ser momento de aproximación o fusión cultural y social.

Con esto no se trata de negar la evidencia de que hubo variados y notables elementos de comunicación de cultura intelectual —a menudo de origen helenístico—, de técnicas agrarias y artesanales, de la vida material o de la administración desde Al Andalus hacia los reinos del Norte y, en el aspecto intelectual, hacia Occidente en general, sobre todo en la alta Edad Media, hasta el siglo XII, pero esto es una cosa —la incorporación de rasgos sueltos procedentes de otra estructura o sistema socio-cultural, cosa que el Islam también ha practicado amplísimamente— y otra afirmar que hubo un sistema mixto en el que se fundían y convivían todos en un mismo modo de vida y percepción del mundo. Por lo demás, en los capítulos dedicados a estas cuestiones, no se observa ningún tipo de exaltación de la "España cristiana", sino una crítica de los argumentos y mitos que se forjaron en ella entonces, crítica tan fuerte como la que se ejerce sobre los que hoy pretenden mostrar un Al Andalus idílico, hogar de cultura superior y refinada, que sucumbió ante la barbarie de los norteños. Pero aquella situación del pasado se puede explicar, al menos en parte, en el ambiente de confrontación y en las secuelas que dejó; por el contrario, resulta muy difícil entender a qué motivos obedecen las falsedades elaboradas en nuestro tiempo.

Algún género de respuesta se encuentra en el estudio de cómo se ha tratado el argumento moro en nuestros autores literarios desde el Siglo de Oro hasta la actualidad. "Fue primero —escribí hace tiempo— la poetización de la lucha fronteriza, realizada en el siglo XV y continuada en el XVI, con un evidente despego de la realidad, pues los mismos escritores que ensalzaban el valor, la apostura, la bizarría o la inteligencia del moro de antaño, despreciaban la humilde condición, la ignorancia y el extraño mundo cultural en que se desenvolvía el de hogaño". "A las ensoñaciones —reflexiona Fanjul— y, en el fondo, inofensivas fantasías de los romances moriscos, o las desmelenadas narraciones del XIX se agrega en nuestros días el purgatorio por un pasado en el que no intervinimos y cuya imagen, naturalmente, pretenden monopolizar los profetas de la nueva religión" que obliga a creer una historia irreconocible en la realidad, elaborada a partir de las "interpretaciones semitizantes" de Américo Castro y de los excesos aún

mayores perpetrados por quienes se han inspirado en ellas, desarrollando una especie de enajenación mental localizada pero contagiosa.

El efecto de las elucubraciones literarias se potencia con la creencia difusa en diversas "reminiscencias árabes" mantenidas por la cultura popular tradicional española, especialmente en Andalucía, y con las imágenes 'orientalizantes' reiteradamente transmitidas por viajeros de otros países, contra toda evidencia, ya desde el siglo XV, aunque la inventiva llegue a su cúspide en los románticos del XIX y en sus herederos y continuadores, que no faltan. Por eso, me parece que son fundamentales los dos capítulos del libro dedicados al análisis sistemático y desapasionado de los "marcadores culturales" donde se podría evidenciar esa herencia o, como sucede en realidad, negar casi siempre que exista, teniendo como argumento las certezas procedentes de la investigación etnológica y folklórica sobre arquitectura popular, trajes, fiestas, alimentación, cantes y bailes, ya sean o no 'flamencos'. La cultura popular española, en sus muchas variedades regionales, es enormemente rica; no parece que deba perderse ni un ápice de aprecio hacia ella por el hecho de que apenas se deba a orígenes andalusíes.

Del mismo modo que tampoco hemos de perder el gusto por la toponimia, que "es una ciencia respetable" porque algunos de sus cultivadores obtengan productos donde "lo fantástico y lo cómico se dan la mano con asiduidad". Con estas premisas, el autor hace un buen repaso de tales excesos, en toponimia y en lingüística, e indica claramente qué lugar significativo pero muy limitado se ha de reconocer a la herencia árabe en estos terrenos, que Fanjul conoce a la perfección.

El libro se cierra con un capítulo dedicado a Os mouros en la cultura popular gallega, homenaje del autor a su tierra y, a la vez, interesante muestra de cómo se puede profundizar en el estudio de estas cuestiones en el marco de ámbitos regionales, incluso en el de Galicia, que conoció pocos mouros en su pasado, como no fuera algunos cautivos y piratas en los primeros siglos medievales.

Los historiadores, me parece, tenemos dos deberes. Por una parte, explicar el pasado, lo que intentamos con el esfuerzo nunca terminado de la investigación y con el uso de los métodos más adecuados a ella. Por otra,

contribuir a la mejora de la sociedad donde vivimos para que, al ser más consciente de ella misma y de su historia, evite las percepciones erróneas y los prejuicios, que tanto daño han hecho ya. Hemos de llevar el pasado, sin faltar al recuerdo, a su propia situación de tiempo ya fenecido, evaluando lo más correctamente que podamos su influencia o herencia en el presente. Sólo así se construirá con cierta libertad el futuro, pero, para conseguirlo, hay que acabar con las falsificaciones de la Historia. Este libro lo procura con eficacia y honradez intelectual.

Miguel Ángel Ladero Quesada
De la Real Academia de la Historia

Agradecimientos

Mí agradecimiento a:

la memoria de don Elias Teres que, sin saberlo, me inspiró estas páginas;

a María Jesús Viguera, cuyas generosas sugerencias ayudaron a dar forma a ciertos pasajes;

a M. Á. Ladero Quesada, que supo entenderlo en su verdadero alcance;

a Mercedes García-Arenal, por su apoyo desinteresado;

al pueblo español que, pese a todo, continúa vivo.

Advertencia sobre transcripción

La estéril porfía de no pocos arabistas por imponer uno u otro sistema de transcripción es predio en el que preferimos no arar, por cuanto implica de pedantería erudita, de carencia de perspectivas allende el pormenor y de olvido de algo elemental: un sistema de transcripción no más constituye un conjunto convencional de signos (grafemas, corregirán los más cursis) que sirve para acercar las respectivas representaciones escritas de dos lenguas a fin de facilitar la aproximación de los lectores. Por ello también rechazamos la penúltima moda, consistente en ignorar la fonética y ortografía del castellano para mejor complicar el esfuerzo del lector, en aras de un papanatismo que a los especialistas nada esclarece, en tanto enturbia la visión de las gentes normales. Consiguientemente, nos limitamos a suprimir los puntos diacríticos, ajustándonos por lo demás a la transcripción de la Escuela de Estudios Árabes española, de la cual el autor se reclama discípulo, aunque malo.

ANTIPRÓLOGO

¿Andalucía arabe?[1]

"Aquí y allá
siempre los ecos moros
de las chumberas."

… dice el poeta. Y el chiquillo soñador de Jerez, Motril o Córdoba se embelesa evocando remotos antepasados que dejaran tales huellas, huellas vivas, no sólo de piedra; luego consulta cualquier enciclopedia más o menos fascicular y lee, incrédulo y perplejo, que la chumbera —como todas las opuncias— procede del Nuevo Mundo (de México, puntualiza la prosa impersonal): así comienza a resquebrajarse el tópico de la retórica maurófila. Y, no obstante, a ambos lados del Estrecho el higo chumbo prolifera. No más queda establecer en qué sentido cruzó el mar. Y en qué fecha: no antes, desde luego, de la reconquista de Granada.

Si en el observador se da la infrecuente conjunción de no ceder a la lisa contundencia del *Viva er Beti* y de conocer un tanto la cultura y la vida cotidiana árabes, no puede por menos de sentir incomodidad y —¿por qué no decirlo?— considerables dosis de vergüenza ajena a la vista de la actual corriente de búsqueda de las raíces árabes de Andalucía, corriente más

emocional que fundamentada, más fantasiosa que ceñida a los hechos, más expresiva de una negación que se precisa airear (dime de qué presumes) que conciencia profunda y reposada de una realidad evidente: la procura de elementos diferenciales, justificación y sostén de una nacionalidad recientemente inventada, aunque el tópico venga de las hermosas piedras de antaño. Sin una burguesía local nacionalista ni una lengua independiente hay que recurrir a la máquina del tiempo. Y una vez entrados en el artilugio se nos agolpan la piedra y el yeso ante los que nos emocionamos con la perogrullada de que Andalucía es una acumulación de elementos (uno de los cuales, desde luego, es el árabe), con los riesgos del pormenor, el baratillo cultural y, en resumen, el tópico antiárabe con sus adalides de fuste a la cabeza: Menéndez Pelayo, Simonet, Sánchez Albornoz, la espada del Cid y San Eulogio; la fábrica de ucronías y futuribles a que inducen los generosos versos de Machado, de Lorca, de toda la afectividad maurófila a distancia (si no se hubieran ido, si subsistiera el Islam andaluz, si Isabel se hubiese mudado la camisa…, toda una vuelta al planeta de los simios y cuidado al distribuir el reparto de papeles en la cinta). Y nos sacude aquella patética pintada —patética por el tamaño de su dislate implícito— que proclamaba, reivindicativa y justiciera, por las calles de Córdoba "El *arjamí* a läh ehcueläh", como si de una lengua distinta se tratase: el *arjamí* (aljamiado, suponemos) no es sino nuestro entrañable vulgar romance de a diario transcrito en caracteres árabes. Si no hay idioma, se inventa, aunque no sepamos cuál ni cómo, y en Andalucía —ya se sabe— cualquier cosa de origen desconocido o dudoso es, faltaría más, "cosa de los moros". Sin embargo, el observador —que intenta convertir la honestidad en algo más que una palabra y se niega a trocar en mercancía vendible cuanto estudia y ama— se plantea la inconveniencia de actuar como aguafiestas, pues no ignora que nadar contra la moda es nocivo para la salud: la del alma y —lo que es más grave— la del cuerpo.

Descartada toda pretensión de supervivencia *racial* árabe, ¿en qué se asienta el tópico admitido con tan sospechosa unanimidad? Todos los indicios parecen apuntar hacia la proximidad geográfica a Marruecos y hacia el indiscutible dato histórico de haber sido una parte de Andalucía el último territorio musulmán de la Península: en bases tan delicuescentes y de

tan opinable interpretación radica la arabidad andaluza. El resto: la comida, el traje, los hábitos cotidianos, la actitud del hombre ante su entorno tienen pocos puntos de contacto, en su conjunto, con pervivencias árabes, y si coinciden es más por las comunes raíces mediterráneas que por ese sensacional descubrimiento denominado *influencias*. El feo pastiche de la Alcaicería granadina ¿qué tiene que ver —pongamos— con la alcaicería de Fez, pletórica de telas, de artesanos de verdad, de aromas del vecino zoco de los perfumistas?

Y la máquina, fría y escueta, nos hace recordar inconveniencias; por ejemplo, que las expulsiones y repoblaciones masivas perpetradas por los invasores cristianos en diversas zonas de Andalucía (valle del Guadalquivir, Alpujarras, Sierra Morena) a partir del siglo XIII y hasta finales del XVIII desfiguraron la composición social y, a continuación, sus comportamientos: el consumo masivo de puerco, licores y vino es un buen exponente (hasta los pinchos *morunos* se preparan con carne de ¡cerdo!).

¿Y la lengua? Uno de los puntales de la arabidad andaluza e hispana en general suele ser la presencia de léxico tomado del árabe. Y tal vez no sea en balde recordar que esos vocablos aparecen en toda la geografía peninsular (¿quién diría que Orense es una región arabizada porque en ella se usen términos como almofía, regueifa o tantos otros, muchos más de los que se cree?); y tampoco descuidemos que en castellano, como en todas las lenguas, la adopción de vocabulario aislado no afecta a la estructura general, ni tampoco parece que esas palabras (numerosas, desde luego, aunque poco usadas en su mayoría) hayan operado modificaciones sustanciales en la mentalidad del hablante: ¿nos sentimos especialmente afrancesados por servirnos de flamantes galicismos como jardín, bayoneta, fusil, etc., pese a que su entrada es mucho más reciente que la del léxico árabe?

La visión de la máquina se actualiza: dos mujeres preñadas, de cerrado acento andaluz, y aproximadamente disfrazadas de marroquíes renquean tirando de varios niños al subir una cuesta del Albaicín, armonizando con las poco convincentes pintadas en árabe que ciscan/decoran algún muro, faltas de ortografía o errores sintácticos incluidos, y que quizá asusten a canónigos, beneficiados y archimandritas, temerosos del retorno de la

competencia. Empero, algo muy gordo huele a falso: en el comercio de al lado se vende cerámica moruna; pero de moruna, nada, es marroquí simplemente; los gritos que llaman a Aixa, rezagada en el repecho, saben más a boquerones fritos y chorizo (¡cielos!: ¿cómo habrán podido renegar del chorizo?) que a *harira* o —no digamos— *molojeyya*; el meritorio alarife que dibujó, más que escribió, la pintada no tiene ni pajolera idea de lo que trazaba, de no ser por la amable ayuda de la versión bilingüe en la lengua *colonialista* y *extraña* "Muera Hassan II": un tema notoriamente debatido en las calles de Andalucía, como el paro, la falta de agua o la última del PSOE.

Se ventea la impostura: ¿quién promueve en foro tan poco indicado las aburridas querellas interárabes? Pero no haremos de mánticos o estrelleros, porque no hace falta: las cuestas, el jalbegue, la piña de casas… las hemos visto en Túnez o en Marruecos, pero también en Italia o en Grecia. Y el cielo azul y el calor y la injusta distribución de la propiedad, que nos unen más que todas las historias y todos los repertorios lexicográficos.

PRÓLOGO

Eurocentrismo y arabismo

"Es como si estuviéramos hablando con nosotros mismos,
con los convencidos, casi a todas horas"

(R. HOGGART, *Literatura y sociedad*)

Es una profesión extraña. Hasta la denominación choca: ¿arabista? Y el interlocutor recién presentado estira la nariz, arquea las cejas y queda con los ojos perplejos, suspenso por la sorpresa. En el peor de los casos —frecuente— aludirá a la inencontrable chilaba de nuestro vestuario, a las cuatro mujeres que, picarón, el Profeta permite, porque el conocedor a fondo nunca falta: una visita turística de seis horas a Tánger en el transbordador de Algeciras da para mucho. Es de suponer que sensaciones parejas han de vivir (eso sí, sin menciones de mugres y chilabas) quienes se atrevan a declararse escritores, filósofos o investigadores: a algún que otro probo trabajador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas lo clasifican en su censo como detective. En fin, unos y otros componemos esa

ignorada grey, de veras marginal, que no especula con el suelo, ni construye puentes ni crea nuevas variedades de trigo. Y el arabista enmudece sin osar contradecir las explicaciones que el interlocutor le ofrece sobre la guerra Irán-Iraq, sobre la verdadera solución del problema de Melilla o acerca del indiscutible origen árabe del vocablo “alameda”, pues por algo comienza por “al”. ¿Por dónde empezar?

Mientras el arabista asiente a todo, desconecta de la conversación y rumia su biografía entera, la de su tribu —los otros arabistas— y la de la suma de taifas semianalfabetas que componen España, maldice el tener un apellido infrecuente (“Eso será árabe, ¿no?”) y, ya más científicamente recuerda que a la postre él no es sino el penúltimo eslabón de una cadena que se inició en plena Edad Media con la reincorporación del país a la Latinidad, con la vuelta al seno de la mamá latina a la cual, por cierto, él profesa profundo amor filial, casi edípico: ¿Cómo aventurarse a sugerir al interlocutor, ya lanzado (“los moros, todos maricones, ya se vio en la guerra”) que él se divierte leyendo a Claudio Eliano, a Apuleyo, o los grafitos amatorios pompeyanos? Hay límites que ni siquiera un arabista puede traspasar. Y piensa que no es el único cuyos temas de estudio, sus trabajos cotidianos, no están de rabiosa actualidad, al ritmo de hoy, viste como quieras. Pero no le consuela nada rememorar la fea encuesta: la mitad de los españoles jamás leerá un libro y la otra mitad —tal como van las cosas en Educación, Cultura, etc.— está a pique de también quedar inmunizada contra el virus de la palabra, sobre todo de la escrita, su variante más dañina. Y no le consuela porque sabe que en todos los repartos editoriales, de índices de lectura, de ayudas, becas, puestos, planes de estudio, a él y los suyos se les reserva el papel de florero cada vez que el ente autonómico Equis decide inventarse un *pedigree* exótico, entre la demora *sine die* de la reforma agraria y la próxima quiebra de la Supercaja de Ahorros Hache.

El interlocutor, un punto amostazado por tantos monosílabos, acaba conminando: “¿Es que no está usted de acuerdo conmigo?”. Y el arabista, ante la amenaza de toda la hueste de Santiago cerrando sobre él, prefiere que quede sentada su ignorancia frente al bien informado lector de periódicos; mejor eso que arrostrar los peligrosos vericuetos de aclarar que

Irán no es un país árabe, que Bagdad no es su capital o que decir Yomeini o Sájara es una gilipollez, se mire por donde se mire.

Ya a solas, el arabista, curtido en un largo catecumenado de sufrimientos y en su permanente ceremonia de iniciación, revisa, masoquista él, su colección de perlas, entresaca algunas y se extasía: "lo malo no vino con los árabes rubios de ojos azules, con la saga de los Omeyas, sino con sus acompañantes africanos[1]", que para encetar el bollo no está mal; "desde que los baazistas trasladaron a Bagdad el califato que hasta entonces había tenido su sede en Damasco[2]" … La emoción es demasiado fuerte, resuelve abandonar. Maquina escribir una carta al diario, mas la duda le consume: ¿merecerá salvarse de la papelera informar al avezado pendolista que el partido Baas fue fundado en pleno siglo XX por un cristiano sirio y que la sede del califato fue trasladada de Damasco a Bagdad en el año 756 de J.C. por los abbasíes? ¿Es que decir baazistas es tan diferente de abbasíes? ¿Es que lo suyo pasa de ser una puntillosidad ridícula de erudito cascarrabias? Como si milenio arriba o abajo importase algo, inmersos como estamos en la cultura de la imagen. El temor a la papelera atenaza sus manos, luego las dirige a la cocina, para combatir la depresión zampándose un bocadillo de jamón: ("usted, siendo arabista no comerá cerdo, ¿verdad?").

Cuando a fines del siglo XVIII Napoleón lanza la campaña de Egipto, un pequeño ejército de científicos de la época le sigue, iniciándose así el contacto directo masivo de filólogos, arqueólogos, naturalistas europeos con territorios sobre los cuales se cernirá inexorablemente la futura expansión colonial en el Mediterráneo. De los gabinetes y laboratorios pasan al contraste con la realidad. Y a medida que la penetración política y militar de Francia e Inglaterra profundiza en esos países, se va desarrollando el arabismo contemporáneo: se crean revistas científicas, cátedras e institutos de estudios orientales (en los países *protegidos* o colonizados y en las metrópolis respectivas); se envían misiones científicas y se conceden becas y ayudas a indígenas aventajados que, más adelante, serán útiles peones en la estrategia de influencia y absorción. El arabismo participa decisivamente en el contacto entre culturas. Y aunque la idea

animadora inicial fuese mejor conocer para mejor dominar, no siempre los resultados son los buscados: los científicos acaban identificándose en mayor o menor medida con los objetos de su estudio, aunque hoy en día sea irrelevante que algunos iniciadores —no digamos las sucesivas generaciones— fuesen o no conscientes de la instrumentalización que se hacía, o se pretendía hacer, de sus trabajos y conocimientos en las más diversas ramas (Etnografía, Filología, Historia, Literatura, etc.). Aquellos investigadores cumplieron su papel y es preciso resaltar que, gracias a su esfuerzo, entre escasez de medios y técnicas de la época, ahora contamos con un caudal inmenso de materiales (publicados o no), con escuelas de estudio en las cuales ya se contabilizan varias generaciones y de cuya buena fe global no es lícito dudar.

A finales del siglo XIX, las potencias coloniales con intereses en la zona (Francia e Inglaterra, sobre todo; y Alemania que aspira a incrementar su influencia a través del Imperio Otomano) disponen ya de escuelas de arabistas con una larga tradición y con una vastedad de campos de estudio que no excluye temas ni áreas geográficas. En lo que respecta a España, el fenómeno es más tardío (el raquítico colonialismo español sobre Marruecos no se concreta hasta principios del siglo XX y, desde luego, actúa a las órdenes de Francia e Inglaterra) y especialmente, es más complejo. España sólo tiene un reducidísimo ámbito de acción colonial en los países árabes; pero, en cambio, cuenta en su haber una peculiaridad histórica atípica en Europa, con la excepción del pequeño caso paralelo de Sicilia y de algunos países balcánicos: una parte importante de su propia historia nacional ha sido compartida con el Islam. Esta característica va a marcar la pauta principal en la línea de los estudios árabes españoles: al-Andalus será el eje casi exclusivo en torno al cual se construirá la minúscula y compacta tribu de los arabistas españoles, los Banu Codera.

A los factores ya reseñados se suman en nuestro caso otros secundarios pero que, como un inoportuno Guadiana, resurgen de cuando en cuando: la maurofobia latente en la sociedad y la cultura dominante coadyuvan a ignorar aquellos campos de estudio no relacionados directamente con al-Andalus y a los cuales no se pueda adjetivar como hispanoárabes, arábigo-andaluces, andalusíes, etc. Y sin embargo, algunos de los más lúcidos y

destacados arabistas españoles de este siglo han dado muestras de un espíritu abierto y universalista que, por razones diversas, no ha sido debidamente comprendido y menos aun seguido, caso de Asín Palacios y del mismo E. García Gómez cuyas declaraciones en este sentido son paradigmáticas, v.g.: "(…) la sucesión ininterrumpida de una asociación científica libérrimamente mantenida, sin obligaciones que maniaten y con ideales siempre nuevos y en la práctica ilimitados. Porque nada de ello es incompatible con la tradición que viene de Codera (…). No vaciléis en no anquilosaros y en dedicaros a las especialidades a que os llame vuestra vocación, porque en esa multiplicidad y diversificación está la fecundidad de nuestra labor[3]".

El otro factor que ha inducido al arabismo español a encerrarse sobre sí mismo constriñendo su terreno, es el funesto hábito, no achacable a nadie en particular pero actuante —y que no atañe sólo a los arabistas sino a todos los campos de estudio que lo permiten— de carecer de curiosidad intelectual hacia aquellos fenómenos humanos ajenos al ombligo del mundo: España. (¿Por qué no tenemos especialistas en Germanística, Eslavística, Anglística, etc. de talla internacional, del mismo modo que hay hispanistas alemanes, rusos o ingleses?) Y se olvida que cuando este país desempeñó un papel a escala universal —pese a sus yerros e insuficiencias — desarrolló una amplísima labor de conservación y estudio de otras manifestaciones culturales que sin los Sahagún de turno se habrían perdido, como fruto —paradójicamente— de la misma colonización americana, pues a ella nos referimos: lenguas enteras, códices, tradiciones, recuerdos históricos, etc. En la actualidad, el particularismo hispano —y esto ya no es en modo alguno responsabilidad de los arabistas— tiende a una nueva fase de repliegue: las comunidades autónomas, en un esfuerzo loable en parte, promueven los estudios y trabajos regionales y locales, dignos y aprovechables en sí mismos, pero con la impronta generalizada de excluir cuanto no sea local.

Bien es verdad que la consideración instrumental y subsidiaria de los productos culturales árabes (Literatura, Historia, Filosofía), es decir estimar su interés sólo en la medida en que tengan relación, de uno u otro modo con nosotros, no ha sido exclusiva de los españoles. Como correlato de las

circunstancias históricas que alumbraron su nacimiento —la colonización ya señalada— el arabismo occidental tampoco ha estado exento de visiones paternalistas, instrumentalizadoras y eurocentristas: una obra literaria, un filósofo, una crónica histórica tendrían mayor o menor importancia según lo que hubiera *influido* en nuestras propias Literatura, Filosofía o Historia, pues se partía del axioma de que la europea era la vara indiscutible —y única— para medir otras culturas. Y en la medida en que éstas se alejasen del modelo europeo, serían paulatinamente más y más bárbaras, con lo cual la intervención civilizadora estaría más justificada. Esta coartada, ingenua en su brutalidad, no es nada nuevo, ya Mártir de Anglería, a principios del siglo XVI, convertía en metafísicas las razones de la expansión mediterránea, el *manifest destiny*, de España, cuando en el curso de su embajada a Egipto se descolgaba afirmando: "(…) por qué esta raza bárbara y salvaje de hombres nos tienen desde su origen en tan poco y por qué razones piensa este pueblo grosero desprovisto de toda clase de virtudes, encenagado en la liviandad, enredado en errores detestables, privado totalmente de razón[4]". Y tales argumentaciones no se legitiman por el hecho, innegable, de que los musulmanes de la época mostrasen la misma incomprensión respecto a otros pueblos aun más *bárbaros* (negros, asiáticos) o respecto a los mismos europeos: las diferencias culturales, exacerbadas en la inferioridad tecnológica, han sido uno de los pretextos más útiles y cómodos para el dominio de otras sociedades, en todas las latitudes y momentos históricos. Porque, como establece M. Eliade, "desde hace algún tiempo las investigaciones de orientalistas y etnólogos han demostrado que existían y aun existen, sociedades y civilizaciones altamente dignas de aprecio, si bien no reivindican ningún mérito científico (en el sentido moderno de la palabra) ni predisposición alguna para las creaciones industriales, han elaborado pese a todo, sistemas de metafísica, de moral e incluso de economía perfectamente válidos[5]".

Mas volviendo a España, podemos estimar que el panorama presente de nuestros estudios árabes es más que bueno. No sólo se ha multiplicado por cien el número de profesionales del arabismo, con las aportaciones nada desdeñables de personas procedentes de otras actividades, además la profundización y diversidad de las materias es una realidad. Jóvenes

licenciados proyectan sus trabajos y sus vidas fuera de la Universidad o la investigación pura. Comercio, administración, diplomacia, periodismo son también terrenos abiertos. Y pueden serlo más en el futuro con un mejor aprovechamiento de los recursos que el Estado dedica a formar a estas nuevas generaciones.

Pero los problemas generales de España afloran de continuo: la situación de las ya nutridas promociones egresadas de nuestras Universidades dista mucho de ser satisfactoria. España, país eternamente joven por el que no pasa el tiempo: si la reforma agraria o la alfabetización general eran urgencias acuciantes, que no se podían posponer, hace un siglo, hoy día continúan las mismas carencias y desatinos mostrando su lozanía, su sempiterno aplazamiento. De modo paralelo, una parte de nuestros alumnos mejor dotados vive la frustración que a principios de siglo denunciaba Julián Ribera: “Hemos instituido cátedras de Árabe en nuestros grandes centros de enseñanza, con tal organización, que los alumnos, convencidos de que lo que aprenden les ha de ser completamente inútil, desertan con horror, sin tomar el gusto a estas aficiones[6]”. Y, por supuesto, carece de sentido buscar responsabilidades individuales cuando es la estructura general de la Universidad la que falla: el predominio de la burocracia sobre la docencia, de las argucias administrativas sobre el estudio, de las oportunas visitas al Ministerio (o sus vicarios) sobre el trabajo desnudo. Pero las gracias y desgracias generales de la Universidad son otro asunto, aunque también en ese marco haya que entender las insuficiencias del arabismo tradicional.

Más arriba esbozábamos las bases ideológicas, la fundamentación del pretexto, con que la España imperial justificaba su expansión mediterránea a través de Mártir de Anglería, uno de sus servidores; pero no fue nuestro país el único que a lo largo de las edades Moderna y Contemporánea proyectó y llevó a cabo un intento colonial, como es de sobra sabido: cuantas potencias europeas tuvieron la oportunidad, desarrollaron similares planes expansionistas y —a su vez— teorizaron en procura de la indispensable legitimidad histórica y moral que, al menos ante sus pueblos, sirviera a tales designios.

En el plano cultural e ideológico —que es el que aquí nos interesa— no vale la pena extenderse mucho enumerando de modo exhaustivo la interminable lista de deformaciones, manipulaciones informativas, incomprensión (incluso de buena fe) o falta de respeto a los colonizados que denotan los escritos, las relaciones de viaje, de quienes durante el siglo XIX entraron en contacto con las culturas africanas o asiáticas. El ramalazo racista, en sentido estricto, puro, que proclama sin ambages ni remordimientos un personaje como Stanley al hablar de las negras[7], se corresponde en la misma época con los denodados esfuerzos con que un cardenal Lavigérie —sostén espiritual y brazo teórico de Francia, heredera de España— intenta recristianizar a los norteafricanos para facilitar su absorción colonial, con lo cual la historia musulmana de esas tierras habría venido a ser un incómodo interregno que más valía olvidar. Y de modo providencial, aunque no fortuito, acudía en apoyo de sus tesis la utilización de textos árabes, en concreto de fragmentos de Ibn Jaldún, que servían para arropar la obra "civilizadora" de Francia al contrastarla con los desastres, reales o no, que el historiador tunecino achacaba a la invasión hilalí del siglo XI y, en general, a los árabes o —más exactamente— a los nómadas[8]. Ya Lacoste demostró la extrapolación de pasajes, las generalizaciones sacadas de contexto, a que se sometieron las páginas de Ibn Jaldún y si citamos este caso es por cuanto subsume de paradigmático en la visión eurocéntrica de otras sociedades: para declarar sus tierras como no pertenecientes a nadie, se empieza por negar el derecho mismo de esas comunidades humanas a organizarse social y culturalmente como mejor les cuadre. El mecanismo de manipulación ideológica se basa por lo común en el cotejo de elementos culturales aislados, separándolos de su contexto, privándoles de su función y significado en el medio en que se originaron, abocando por necesidad a la distorsión y condena final (o previa) de cualquier institución o manifestación cultural ajena. Por ejemplo, si se compara el matrimonio tipo, en Europa, con el "precio de la novia" vigente en otras sociedades (la islámica, v.g.) se simplifica el problema y entre vulgarizaciones mal documentadas y jocosos comentarios o comparaciones con las cabras, las camellas, etc. se desenfoca el papel real que tal institución cumple: proporcionar una compensación económica a la familia

de la mujer cuya fuerza de trabajo va a redundar en beneficio del marido y su clan, en tanto los costes de manutención y educación durante la infancia y pubertad (edades no productivas) quedan del lado de su propia gente; al tiempo, los bienes que una familia cede a otra a cambio de su hija, sirven a estos últimos para la "adquisición" de mujeres para sus propios hijos. La interpretación peyorativa de estos intercambios no es consustancial a los mismos: la ponemos —si queremos— nosotros, bien por frivolidad, bien por desconocimiento e incluso, por mala intención, como puede ser la mencionada pretensión de justificación colonial.

Pero el eurocentrismo no debe ser una coartada, un bálsamo que enjugue todas las responsabilidades ajenas, que nos impida hasta el mero ejercicio de la crítica o el estudio de otras sociedades si no nos presentamos ante ellas de rodillas y pidiendo perdón por los actos de nuestros antepasados. Demos la vuelta al argumento, no para legitimar iniquidades pasadas sino para no ocultar las presentes, las cometa quien las cometa. Y en este sentido fuerza es admitir que sólo en la cantidad (por disponer de *mejores* medios destructivos o de coerción) difieren los abusos o crímenes perpetrados por unas u otras sociedades.

El eurocentrismo se presta demasiado a críticas facilonas, a denuncias oportunistas en que el tono maniqueo es rey, como para renunciar a someter a revisión algunas de las más encendidas diatribas que ha suscitado. Entre los españoles actuales tal vez quienes más se han destacado en la denuncia del eurocentrismo han sido R. Sánchez Ferlosio con sus ataques —desmedidos y nada originales, a nuestro juicio— a la colonización de Indias; y J. Goytisolo, que suele basar su defensa de árabes y musulmanes más en los defectos de otras sociedades que en las virtudes de la que apoya. Dejando el caso del primero aparte por cuanto comporta de ese peculiarísimo sentido hispano de autodestrucción (que diríase sello especial de nuestra cultura) cuando no de afanes protagonistas que distraigan la atención y quiten la vista de otras actitudes menos éticas del novelista, centraremos nuestro comentario en algunos textos de J. Goytisolo, cuya buena intención no ponemos en duda. Mas quizás no sea suficiente la buena intención.

Comienza el escritor con una *desiderata* que la perspectiva temporal —escribía en 1978— ha demostrado optimista, si no errónea de plano: "Prácticamente liquidados los últimos residuos del colonialismo político y la intervención militar directa de las viejas metrópolis europeas y el imperialismo americano en Asia, África y América Latina[9]". Para pasar a continuación a un asalto apasionado, fruto del entusiasmo, contra nuestras culpas pretéritas: "España fue el primer país moderno que 'resolvió' de modo tajante el problema de las razas, acosando, persiguiendo, robando y expulsando por fin masivamente a moros y judíos. A fin de proteger la pureza sin mácula de la casta mayoritaria[10]". No parece que el análisis histórico apunte hacia una búsqueda de pureza racial sino más bien hacia una uniformización política precisa para los estados absolutistas entonces en formación en Europa y es indiscutible que la heterogeneidad multiconfesional, más que la "racial", se oponía frontalmente a tales proyectos. Veámoslo con ojos de la época y en el contorno en que surgen esos estados: la existencia de minorías numerosas (caso de los moriscos, a cuyo peligro había de agregarse la expansión mediterránea otomana), o de grupos reducidos pero de alto poder e influencia económicos (caso de los judíos) eran obstáculos serios para la consolidación de estados absolutos. De ahí su erradicación. Que ésta estuviera reñida con la ética no lo discute ya nadie, ni siquiera a base de pretextar salvar las almas de los infieles, pero acciones semejantes se dieron y se han dado en Europa y —también— en estados islámicos. Mas no anticipemos argumentos.

Las guerras de religión europeas que duraron hasta muy avanzado el siglo XVII nos documentan el intento de reforzar los estados constituidos mediante la persecución de los discrepantes, minorías religiosas sobre todo. Protestantes y católicos sufrieron por igual según países y momentos la presión, el destierro, la muerte (Inglaterra, Francia, Suiza, Alemania, España fueron inmisericordes con las sectas minoritarias) sin que el componente racial interviniera en modo alguno, puesto que se perseguía a los propios connacionales.

Pero hay más. La tolerancia religiosa, o más bien la pluriconfesionalidad, que es un logro posterior al Renacimiento, no siempre significa progresismo o móviles progresistas. La penetración de sectas

protestantes auspiciada y —literalmente— pagada por la CIA norteamericana en Iberoamérica nos ilustra bien sobre la instrumentalización que puede hacerse del sentimiento religioso, con fines tan poco defendibles como atomizar una sociedad en grupúsculos permanentemente enfrentados por un problema secundario, en el plano objetivo, como es la confesión religiosa: los casos del Líbano, Irlanda del norte y Yugoslavia son bien expresivos al respecto. Y aun a riesgo de incurrir en pecado mortal de leso progresismo afirmamos que la unificación —insistimos— más política que religiosa acometida por los Reyes Católicos y continuada por sus sucesores ahorró a España gravísimos conflictos internos que aun colean en países como Turquía, por ejemplo. Y en los cuales a la postre se acudió al mismo procedimiento vituperable y brutal: la expulsión y exterminio de los armenios son cuidadosamente olvidados por J. Goytisolo. Tampoco le suena la poco edificante práctica otomana de esclavizar a sus propios súbditos, tal como ocurrió durante la revuelta kurda de 1847: mujeres y niños yazidíes y nestorianos fueron apresados y vendidos en la región de Mosul-Diyarbakir[11].

Podemos —y debemos— con Goytisolo reivindicar los valores de otras razas y culturas, su legado y participación en el acervo humano común, pero si queremos ser consecuentes, despojados de complejos por acontecimientos del pasado en los que no intervinimos, habremos de llevar hasta sus últimas consecuencias la estupenda declaración que el escritor hace: “Ser tercermundista es poseer la capacidad (bastante difícil, a lo que parece) de abandonar la perspectiva eurocéntrica de los hechos, y medir con el mismo rasero los actos y empresas de los blancos y de los chinos, hindúes, árabes o negros[12]”. En efecto, apliquemos el mismo rasero y tal vez convengamos en que la historia de la infamia es —como sugirió Borges — universal y de ella no se salva nadie. En cualquier caso, rechazamos la autoflagelación unilateral si al mismo tiempo los “tercermundistas” (ese vago término que engloba lo mismo a bonaerenses que a malayos) no se apean del victimismo eterno y realizan su propia autocrítica, algo que se echa muy en falta en la sociedad árabe dominante, sin eludir sus responsabilidades y sin utilizar las ajenas como medio de justificar cuantos errores —por decirlo suavemente— sólo ellos cometieron o cometen. No

incurriremos en el simplismo, o simpleza, de hacer tabla rasa de todos “los occidentales” o todos los “tercermundistas”, como si fueran grupos homogéneos. No se pueden formular acusaciones, ni defensas, globales: “¿Quién creó la Inquisición?, ¿quién expulsó a centenares de miles de judíos y moriscos?, ¿quién borró del mapa los pueblos indios del Caribe y de América del Norte?, ¿quién aniquiló las civilizaciones maya, inca, araucana?, ¿quién estableció la trata de esclavos negros para reemplazar a la desdichada mano de obra india? —la civilización europea cristiana— (…) ¿quién originó las dos guerras más bárbaras y mortíferas de la Historia?, ¿quién realizó el exterminio de varios millones de judíos?, ¿quién arrojó las bombas de Hiroshima y Nagasaki? —la avanzadísima raza blanca—”[13].

Uno, que nunca dio mayor importancia al color de su piel, de repente se encuentra por vía de pigmentación cutánea responsabilizado de la bomba de Hiroshima, pese a haber nacido un mes más tarde de su lanzamiento por una potencia militar determinada y mediante orden de un presidente que también tenía nombre y apellido. Y si no nos solidarizamos, en ninguna medida, con los culpables, no se entiende por qué hemos de repartir con ellos las cargas éticas, en especial si ellos no compartieron con nosotros las ganancias materiales, que las hubo. El silogismo sería: la raza blanca tiró la bomba atómica; es así que yo soy blanco, luego yo tiré la bomba atómica. ¿Se nos podrá tildar de eurocéntricos por no apuntarnos entusiasmados a esta manera de razonar?

El conocimiento de otros grupos humanos —una de las utilidades reales del arabismo— no sólo nos sirve para relativizar los valores y axiomas indiscutidos de nuestra sociedad, también nos enfrenta —a fuer de sinceros — a una conclusión pesimista sobre la naturaleza humana y la regularidad abrumadora con que se reproducen los comportamientos en lugares y momentos lejanísimos. Aunque también podemos albergarnos en la cálida falda del maniqueísmo: admitiendo, de modo más o menos descarado, la inferioridad de árabes, indios, negros, etc. para justificar el expolio de sus riquezas, su estado de miseria y la impresentable alianza, tácita o expresa, con los grupos dominantes de esos países; o bien reduciendo cuantos males aquejan a esas sociedades a factores externos, ignorando los endógenos y jaleándoles a continuar por el mismo camino, aunque al hacerles tan flaco

favor nuestra ética ande por los suelos. ¿Cómo dar con el justo medio, el punto de equilibrio en que confluyan respeto y crítica honrada? ¿Se nos entenderá rectamente o, una vez más, opiniones como éstas sólo servirán para reforzar la coartada de la defensa contra el eurocentrismo?

No querríamos entrar en la enumeración de una casuística sistemática de crímenes paralelos en distintas sociedades, pero quizás no sobre refrescar la memoria, empezando por hablar de nosotros mismos. Nuestras culpas, las primeras: sabidas son las mortandades y sevicias perpetradas por españoles a lo largo de la colonización americana (empalamiento, aserramiento en dos, garrote, trabajo forzado en las minas, lo que significaba condena a muerte a corto plazo, y un largo etcétera), pero ¿desollar vivos a los prisioneros chancas o yungas por cientos, por miles y rellenar los cueros con ceniza, como nos refieren Pascual de Andagoya o Cieza de León[14], está legitimado por ser el poder incaico el autor? ¿Es que la condición de autóctono autoriza o, al menos, debe inducir al olvido de tales prácticas? ¿Es que los crímenes de un conquistador extracontinental (los Incas del Cuzco eran tan foráneos para los cañaris o los chancas como los europeos) son moralmente peores que los de un conquistador indígena? Y, por cierto, idénticas noticias sobre despellejados recoge Ibn Battuta[15] en la India, obra de musulmanes, si bien desollar seres humanos y usar sus pieles está mal visto por los medios jurídicos de esta confesión, sobre todo si las víctimas son también musulmanes, pero si no lo son *puede haber opiniones*[16].

Releer nuestra historia, en directo sobre los textos, nos documenta la degradación y bajezas que soportaban por motivos diversos los españoles componentes del común: vergüenza pública, azotes, coroza y destierro; enmelar y emplumar a prostitutas, alcahuetas, hechiceras, ladronas[17]; corte de miembros[18], así como una amplia gama de suplicios cuyo detalle resulta innecesario a la vista de los ejemplos aducidos. Pero veamos cómo actuaban los contemporáneos del otro lado del mar. No para justificar un crimen con otro, sino para situar en su contexto histórico "nuestras" iniquidades y para no resbalar hacia esa cómoda dicotomía de victimistas y victimarios: "Cortaron (los turcos) miserablemente a cuatro cristianos las orejas y narices hasta el caxco y los dientes[19]". O, más recientemente,

podemos seguir la escalofriante descripción que da Landberg de una mutilación (en Arabia, fines del siglo XIX): “Si alguien roba cualquier cosa, se le corta la mano del siguiente modo: se ata un cordel a dos de sus dedos y se tira de él hasta que la articulación se descoyunta. Otro se acerca entonces y le corta la mano con un machete. Tras cercenarla se mete el muñón en aceite de sésamo hirviendo para que no huela mal. Se le cuelga la mano cortada del cuello y se le expulsa de la comarca[20]”.

Ejemplos similares pueden achacarse a cualquier sociedad o comunidad históricamente diferenciada, por tanto es injusto individualizar en una nación, o en una “raza” o bloque cultural, la culpabilización por hechos de este jaez, pudiéndose introducir distinciones comparativas sólo por la magnitud, el volumen de los mismos, no por su condición o naturaleza esencial. Y la cantidad difiere no por superiores actitudes éticas sino por carencia de medios materiales o técnicos que permitieran infligir mayores daños al contrario, al sometido.

Y pasando de los pequeños crímenes particulares a las grandes iniquidades que duraron siglos e implicaron a millones de hombres, tampoco el panorama es muy distinto. Uno de los casos más conocidos, por desgracia, es la trata de esclavos —tan explotada por el cine y los medios de comunicación actuales— cuyo modelo es, sin duda, la puesta en marcha de la economía colonial americana, a base de secuestrar y trasladar violentamente a grandes contingentes de negros, a manos de comerciantes portugueses, ingleses, holandeses, franceses, españoles, etc. La condena moral que exige tal política sistemática practicada durante un largo lapso temporal no debe obnubilarnos hasta el extremo de ignorar que la esclavitud ha existido en todas las latitudes o que si subsiste hoy en día, aunque encubierta, es precisamente en países musulmanes. Pero, sobre todo, no debe olvidarse que mientras los barcos negreros europeos recalaban en el Golfo de Guinea, las costas orientales de África —y desde muy antiguo[21] — y los pedregales del Sáhara eran testigos de idéntico tráfico vergonzoso en dirección a los países árabes y el imperio otomano. Si el número de esclavos *exportados* con ese destino tal vez fue menor, se debió a la inferior demanda (por necesidades económicas menores), no a consideración moral ninguna. Consideración moral que podría verse agravada por una práctica

inexistente en la trata americana: la fabricación, masiva, de eunucos mediante castración o, incluso, mutilación completa de los genitales.

Sin embargo, no fueron los comerciantes *occidentales* u *orientales* los únicos responsables del desastre y preciso es recordar que la captura y posterior venta de negros, tanto en África Occidental como en la Oriental y Central, sólo fue posible por la participación, colaboración y enriquecimiento de los jefes negros locales. No fueron los negreros ingleses u holandeses, los sirios, egipcios o sudaneses del norte, ellos solos, quienes raptaron o adquirieron a millones de personas durante cuatro siglos largos. Las guerras intertribales, el secuestro y la venta voluntaria de hijos por parte de los padres fueron las fuentes de que se nutría el infame comercio europeo y árabe-otomano[22], aspecto del problema sistemáticamente ignorado por los tercermundistas platónicos o por los mismos habitantes actuales de los países que sufrieron la trata, quizás por la dificultad de responsabilizar a personas concretas que, no obstante, existieron; tal vez por ser más fácil globalizar la culpabilidad y sacarla fuera, con lo que los grupos dominantes locales quedan eximidos de rendir cuenta ninguna por los actos de sus antepasados y de modo contrario a como se exige a los *descendientes*, o herederos morales, de los europeos que intervinieron en la trata. Un sentimiento noble puede inducir a ponerse, en nuestros días, del lado del débil (el emigrante marroquí en Francia, v.g.) pero ¿es ésa la situación del marroquí acomodado que en su país explota y maltrata a sus propios compatriotas? ¿Merecen solidaridad las oligarquías árabes, o *tercermundistas* en general, cuyo único argumento histórico consiste en recordar nuestras culpas pasadas mientras silencian, descarados o cínicos, la alianza real que mantienen —y contra sus mismos pueblos— con las potencias ex colonizadoras dentro del marco de las independencias ficticias operantes desde la descolonización?

No parece razonable emitir veredictos sobre grupos humanos en bloque, como si el concepto “marroquí”, o “árabe”, o “negro” representase a una comunidad homogénea. El colonialismo desalmado que se abatió sobre África, Asia e Iberoamérica en el siglo XIX y arrasó pueblos enteros se correspondía con el desarrollo capitalista interno de las potencias europeas, por igual despiadado con sus propios ciudadanos. Por no salirnos del tema

no insistiremos más en esta dirección. Pero es que también el colonialismo encontró en los países *protegidos* o colonizados clases explotadoras con las cuales frecuentemente se alió, según los diversos grados posibles de desarrollo social que presentaban esos países. Y carece de rigor histórico y de seriedad argumentativa desconocer las responsabilidades que sobre esos grupos recaen.

Nosotros, arabistas, no podemos avalar de modo global la historia y cultura árabes, sin matizaciones. Y no digamos la "tercermundista". Como si tratáramos con una sociedad perfecta y exenta de manchas, cuando la observación nos muestra la presencia de prejuicios y abusos idénticos a los que condenamos entre nosotros. Los enfrentamientos entre naciones, o etnias, son fáciles de documentar: los prejuicios transmitidos de generación en generación no se detienen, ya se trate de la "estupidez" ajena[23], la cobardía[24], el mero asco[25], la suciedad[26]. El choque se da entre sectores sociales diversos[27] o con comunidades religiosas o raciales minoritarias, tal como la judía[28]. Y sin que hayan faltado los teóricos (abundantes) de la pureza —y superioridad, por supuesto— de la "raza" árabe: "En ti se pone de manifiesto el contagio: te corrompió algún mestizaje[29]". Misma pretensión repetida siglos más tarde en el otro extremo del mundo musulmán: "Es un hombre leal. Salido de una raza de valientes cuya sangre nunca se ha mezclado con una raza extranjera[30]". Se llegó a la falsificación de hadices del Profeta para justificar la superioridad de pueblos, naciones, etnias o hasta ciudades (persas, Fars, Merv)[31]. O su inferioridad. Filósofos como Dirar b. 'Amr al-Gatafani y Tumama b. Asras abrazaron la causa de la defensa de los nabateos y de su superioridad sobre los árabes. Al-Yahiz mismo fue acusado de seguir a los *diraríes* por haber reproducido sus opiniones en el *Kitab al-Hayawan*[32]. La sociedad árabe —y musulmana en general— no ha estado a cubierto de tales desviaciones del comportamiento humano, desviaciones que en ella no son más vituperables que en otras. Pero tampoco menos.

Mucho nos tememos que —en el caso de quienes son sinceros, J. Goytisolo, v.g.— la defensa a ultranza, ciega y sorda, de los *tercermundistas*[33] no sea sino una escapada, moral al menos, de nuestra propia sociedad, insolidaria, alienada y aburrida como es: cocida en su

vulgaridad y rutina. Huida inobjetable, tanto como ejercicio de la propia libertad como por venir motivada por el rechazo a unos hábitos indefendibles en muchos órdenes. Estaríamos, pues, ante una reedición actualizada de la búsqueda del Buen Salvaje, sobre el cual se proyecta de modo imaginario el reverso de nuestras lacras: cuanto en nosotros es defecto o vicio, en él se trueca en conmovedora virtud. Sin comprender que al convertirlo en arquetipo lo estamos deshumanizando, mientras nos alejamos a velas desplegadas de la tierra firme de la realidad. Y movidos por una esperanza, casi religiosa, de encarnar en otros seres humanos el mundo ideal que no supimos o no sabemos crear y poblar.

1. Datos para una revisión

Uno de los tópicos de moda en nuestros días es hablar de contactos multiculturales, de pluralidad étnica, de convivencia —supongamos que pacífica— entre religiones, de interpenetración y fusión de sociedades… Sin negar la buena fe de los más entre quienes sostienen tales pretensiones y soslayando la casi obligatoriedad que se nos impone de someternos a esos principios, admitidos de manera acrítica y sin matices al venir canonizados por su reiteración en los medios de comunicación, ni anticipar la discusión de las posibilidades reales de lograr la utopía, sí podemos aceptar que en el caso español respecto a los árabes —los *moros*, según la expresión popular — y el Islam en términos amplios, la proximidad y la relación durante muchos siglos en sus diversas formas (de confrontación o coexistencia) no ha producido resultados benéficos, sino más bien lo que Sánchez Albornoz designó como *antibiosis*, por oposición a la vindicativa *simbiosis* de Américo Castro; es decir, los contrarios de rechazo, negación, desconocimiento hacia los norteafricanos. Y de ellos hacia nosotros.

De forma simplista y no siempre desinteresada historiadores, sociólogos, escritores, periodistas de allende y aquende Gibraltar suelen resolver la contradicción entre los hechos visibles y sus palabras —o sea, que no hay fusión sino choque— cargando la responsabilidad del desencuentro en la cerrazón cristiana medieval, o en su heredero el

nacional-catolicismo, o en una oscura tara genética arrastrada por los españoles y que, naturalmente, nunca definen: algo demoníaco que nos induce a ser intransigentes provocando dolor por gusto. Dividir el mundo oportunamente en buenos y malos facilita mucho las cosas y un imperialismo viejo y vencido hace ya muchos años es buen chivo expiatorio como receptáculo de basuras presentes, o como pantalla con cuyas luces y sombras distraer la atención de desgracias actuales y vivas. Se amalgaman conceptos, problemas y actos muy diferentes y mediante las oportunas extrapolaciones resulta cómodo arribar al puerto deseado; y sin que falte razón en el fondo al plañido —tan habitual en algunos arabistas españoles— acerca del profundo desconocimiento de nuestra sociedad hacia *lo árabe*, base de tan graves errores de bulto en apreciaciones que innúmeras veces rebasaron los grados de la opinión o lo opinable y se tradujeron en patentes injusticias materiales. Sin embargo, el argumento es de ida y vuelta, pues la ignorancia sustenta por igual cualquiera de los prejuicios que corren y han corrido sobre *los moros* (indolencia, suciedad, etc.) como los opuestos, tan en boga en estos días, de presentarlos o presentarse como víctimas sempiternas —y por tanto acreedores— sean cuales fueren las circunstancias. Buen ejemplo ilustrativo de la primera actitud es el aducido por M. García-Arenal[1] cuando recuerda que el tribunal de la Inquisición de Cuenca en su represión antimorisca hacía consideraciones peregrinas y ajenas a la realidad del jaez de "teniendo y creyendo que no es pecado tener acceso carnal un hombre soltero con una mujer soltera como lo creen y tienen los moros", en la línea de la mitología de la sensualidad adjudicada a los musulmanes en la época, incluso en lugares tan apartados como las Indias[2]. Pero no menos expresiva de la confusión reinante es la utilización falaz de la acusación fija de intolerancia antimusulmana para enfocar lo que en puridad sólo se debe, v.g., a un retraso administrativo —por lo demás justificado— para iniciar la construcción de una mezquita en Granada[3].

F. Braudel[4] entendió bien el conflicto vivido por la España que decidió y llevó a cabo la expulsión de los moriscos, primero de Granada y después de todo el país: se trataba de responder de la forma más radical posible a una minoría inasimilable, que se resistía a la integración y cuyos lazos y connivencia con el enemigo del momento, nada pasivo, eran bien sabidos,

ofreciéndoles la conversión (sincera) con la consiguiente absorción cultural, o el exilio. Si alguien, con ingenuidad encomiable o mala fe manifiesta, se escandaliza obstinándose en juzgar el pasado con las anteojeras de nuestra contemporaneidad, bastará recordarle que por aquellas fechas —el siglo XVI — en el norte de África ya no quedaba más población cristiana que los cautivos apresados por los piratas, pues iba ya tiempo —más de cuatro siglos— que los autóctonos habían sido inducidos, cuando no forzados, a islamizarse, en tanto las culturas locales (beréberes y neolatinas) eran aplastadas y suplantadas por la civilización árabe urbana, dejando al mundo beréber aislado en las montañas; vale decir fuera de la Historia. Y si en algún instante aflora (almorávides, almohades) es como vehículo y propagandista de la cultura árabe-musulmana dominante.

Aunque la tensión España-Islam data de siglos anteriores, será a lo largo del XVI y en las primeras décadas del XVII cuando estalle la crisis en su versión más penosa para los afectados y habrán de ser las secuelas psicológicas de aquel momento las que perduren en el inconsciente colectivo. Sin embargo, insistimos con Braudel —no para legitimar un pasado que se legitima por sí solo, por irreversible y por abarcar comportamientos paralelos en todos los actores del drama— en la necesidad de comprender aquellos acontecimientos a fin de entender mejor los cercanos y los mecanismos que abonan la *arabidad* de España, sus fundamentos, o la falta de ellos, o su relativización. Y en qué proporciones.

Vaya por delante la nunca suficientemente repetida salvedad de estar enjuiciando lo pretérito con los muy condicionados bagajes de nuestra modernidad y comencemos por afirmar que el trato infligido a los moriscos pudo ser riguroso y hasta cruel, pero no injustificado, sobre todo contando con los elementos de juicio y acción de que disponían las autoridades políticas, los ideólogos religiosos y el pueblo llano que les seguía: desde la tecnología contemporánea que exacerbaba los sufrimientos, hasta nociones de humanismo y respeto a la dignidad de la persona que son muy posteriores y que —por cierto— todavía no han traspasado las fronteras de numerosos países musulmanes.

Desde la reconquista de Granada el gran escenario geopolítico en que se desarrolla la tragedia de los residuales musulmanes *españoles* aglutina en

veloces secuencias, a menudo simultáneas, estrategias y acontecimientos tan graves como el final de la recuperación del territorio peninsular, la proyección sobre las costas magrebíes de españoles y portugueses con su paralela contrafuerza del acoso de los piratas norteafricanos (y moriscos exiliados) a las riberas hispanas, la penetración otomana en el norte de África y la inevitable colisión con el otro imperialismo (el español) emergente en el Mediterráneo, unido todo ello a la fragmentación política y la crisis económica del Magreb. Un panorama que favorecía la subsistencia de una mentalidad de cruzada, con cuanto esto implicaba de objetivos económicos, valga decir de pillaje, para expresarnos con la mayor crudeza, junto al establecimiento de *presidios* o guarniciones fronterizas[5] que asegurasen un relativo control del territorio a la par que dificultaban las incursiones de los corsarios convertidos —sin exageración— en auténticos industriales de su oficio, en especial sobre las mal guardadas costas del levante español. Por motivos de seguridad interna Carlos V extendió en 1525 a Valencia el decreto de 1502, planteando la alternativa de conversión o exilio, medida que suscitó la segunda rebelión de moriscos, en la Sierra de Espadán, desde la toma de Granada; complicado el conflicto con el asalto a Valencia en 1529 de las galeras de Barbarroja, que secuestraron a infinidad de gentes[6]. Estas incursiones frecuentemente se realizaban con la colaboración de los *monfíes*[7] y moriscos en general, sin que hoy en día podamos calibrar del todo cómo influían en el ambiente español tales algaradas y qué pensamientos acababan provocando. Luis del Mármol describe bien la situación[8]:

> empezaron [los moriscos] a congojarse demasiadamente y a endurecerse con su mala inclinación; de donde les crecía cada hora más la enemistad y el aborrecimiento del nombre de cristiano; y si con fingida humildad usaban de algunas buenas costumbres morales en sus tratos, comunicaciones y trajes, en lo interior aborrecían el yugo de la religión cristiana, y de secreto se doctrinaban y enseñaban unos a otros en los ritos y cerimonias de la seta de Mahoma (…). Acogían a los turcos y moros berberiscos en sus alcarías y casas, dábanles avisos para que matasen, robasen y captivasen cristianos, y aun ellos mesmos los captivaban y se los vendían; y así venían los cosarios a enriquecer a España como quien va a una India (…).

Por tanto, la dureza con que se les trataba y reprimía a la menor ocasión era también extrema, así quienes peor trato recibían en las galeras

españolas, condenados al remo “de por vida” como *esclavos del rey*, eran precisamente los apóstatas capturados, los arraeces enemigos[9] (“para evitar que pudieran aconsejar, con su experiencia, nuevas empresas piráticas”), y los moriscos (“por su conocimiento de la lengua y de la tierra española y de sus calas, marinas y puertos, eran considerados como especialmente peligrosos en sus contactos con turcos y berberiscos”). Porque los estragos materiales y humanos eran enormes —según la plástica expresión de M. Fernández Álvarez[10]: “de igual modo que los portugueses se habían aficionado a ir a la caza del negro, en las costas de Nigeria y Guinea, los berberiscos lo hacían preferentemente en las costas de España”— también debían serlo las reacciones, así por ej. la exigencia a los moriscos de pechar con los gastos (*fardas*) que originase el sistema de torres-vigías, o atalayas[11], o el dictado de normas que en la actualidad pueden hacernos sonreír por su aparente ingenuidad (de nuevo recordamos cuáles eran los medios técnicos de la época) como una “Cédula para que ningún moro anduviere durante la noche por la costa del mar, salvo en compañía de cristianos o llevando fe del corregidor o alcalde de donde fuese vecino[12]”. Pues, en efecto, el apresamiento de españoles constituía una floreciente fuente de ingresos al cobrar los rescates correspondientes; práctica que venía de atrás y que no era exclusiva de los musulmanes, pero algunas ciudades-estado o pequeños principados —como Salé o Argel— se habían especializado de tal modo en esa industria que obtenían pingües ganancias: Argel extorsionaba a España a mediados del XVI en unos 100 000 pesos oro anuales en concepto de rescate de cautivos[13] y entre las obras pías que un buen cristiano tenía a su alcance se contaba precisamente fijar en su testamento mandas para liberar cristianos como es el caso de Isabel la Católica[14].

Hay acuerdo general acerca de la benignidad inicial de las Capitulaciones de Santa Fe entre Boabdil y los Reyes Católicos —y sobre lo cual volveremos— como lo hay en torno a la política de atracción de los vencidos desplegada por Fr. Hernando de Talavera, no obstante el enfrentamiento irreductible no haría sino enconarse hasta la salida de los moriscos, desde que prevaleciera la línea impuesta por Cisneros, con cuyos métodos coercitivos para la conversión se cosechó la primera rebelión de

las Alpujarras (1500)[15]. En cualquier caso, la presencia de los moriscos se percibía como un peligro potencial que con frecuencia se volvía realidad, en las ya mencionadas incursiones de piratas, y era omnipresente en la resistencia de la comunidad derrotada a aceptar las formas culturales del grupo dominante, provocando así una sorda irritación. De ahí que los poderes públicos arrostraran el coste de la expulsión morisca del reino de Granada, pese a conllevar una quiebra durísima en las rentas reales: Caro Baroja la cifra en 17 310 441 maravedís[16], al estimar en unos cien mil hogares moriscos los afectados[17].

Con notoria ligereza —máxime si son españoles, pues a éstos cumple exigir mayores rigor y conocimiento— reducen algunos autores a términos de nuestra época el conflicto morisco llegando a calificarlo de *colonial*[18] al aplicar de modo mimético la plantilla de imperialismos contemporáneos nuestros al siglo XVI, descuidando los factores religiosos y culturales y perdiéndose en conceptos ajenos al momento, incluso en la terminología utilizada: ¿cómo proyectar hacia el pasado el imperialismo colonialista del siglo XIX (v.g., Francia en Argelia), correlato del propio desarrollo capitalista interno?, ¿qué tiene que ver el marco jurídico de los fueros, cartas-puebla, lugares de realengo, órdenes militares, legislaciones particulares, capitulaciones, etc. con la aplicación de un código de justicia unitario occidental moderno?, ¿la implacable política francesa de extirpación de la lengua árabe en Argelia (aun hoy en día el problema creado por los franceses continúa irresuelto) se asemejaba a las dubitaciones, manga ancha y normas contradictorias en torno al uso del árabe por los moriscos?, ¿son equiparables los *pied-noirs* a los repobladores castellanos, asturianos o gallegos que, a fin de cuentas, se movían dentro de su país?, ¿la orientación de dependencia económica (por ej. cultivo generalizado de la vid en un país musulmán, Argelia), monocultivos, etc. es semejante a la política de inserción económica castellana?, ¿qué eclosión capitalista o qué revolución industrial desbordante precedió a la reconquista de Granada?, ¿qué diferencias tecnológicas abismales había entre Nazaríes y Trastamaras o Austrias?, ¿eran parangonables esas diferencias a las existentes entre Argelia y Francia (con tendencia uniformemente acelerada al aumento) en 1830[19]?. Y etcétera.

Tampoco se valora de manera adecuada el factor de crecimiento demográfico, que debió ser una continua espada de Damocles sobre los cristianos viejos en los lugares en que eran minoría (en numerosos puntos del reino de Granada, v.g[20].; o en el mismo Aragón) con la repercusión que a medio plazo esto significaría en el equilibrio entre ambas comunidades, en detrimento de los cristianos y de *la fe*[21]. Había comarcas aragonesas, en régimen de señorío, donde la mayoría de la población era morisca, en tanto los lugares de realengo reunían mayor cantidad de cristianos viejos, con las consiguientes disensiones entre unos y otros[22]. No es historia-ficción, ni caer en las siempre fantasiosas ucronías, prever —como se previó— un predominio numérico de la población neoconversa o criptomusulmana, encubierta o a las claras, para uno o dos siglos más adelante en la región levantina y Granada, de no producirse una catástrofe humana semejante a la de 1609, en cualquiera de los dos sentidos. A nuestro juicio no aparecen claros los motivos de la mayor natalidad de los moriscos, aunque los resultados no se discutan; y estimamos especiosidad sin fundamento el achacar la menor fecundidad cristiana a que muchos hombres y mujeres tomaban hábitos religiosos y por tanto carecían de descendencia. En primer término porque en muchas ocasiones profesaban a edad avanzada después de haber enviudado y dejado hijos; en segundo lugar —y esto nos parece más importante— porque la importancia estadística, por alta que fuese, de quienes *entraban en religión* era muy reducida[23]. Una vez desprovistos los cristianos nuevos de la poligamia —al menos de la reconocida— como arma para multiplicar la procreación[24] y contando con medios anticonceptivos idénticos a los de los cristianos viejos —es decir, ningún medio anticonceptivo— no se entiende bien el fenómeno, pues acudir a la explicación de la *sensualidad*, el *erotismo*, etc. adjudicados a los árabes es desbarrancarnos de nuevo por la carrilera de las fantasías y los estereotipos; y, desde luego, desconocer la forma reprimida, de sordidez patética, con que las sociedades árabes han vivido y viven el sexo. Como quiera que sea, en Valencia, en 1609, los moriscos (135 000) significaban un cuarto de la población total, con tendencia a aumentar: entre 1533 y 1609 la población morisca creció un 70 % frente a sólo un 45 % la de cristianos viejos[25]. Tal vez existan explicaciones parciales para

comprender el resultado final, de que la población morisca se reproducía en mayores proporciones: la esterilidad elegida del pequeño porcentaje de cristianos viejos que accedían a la vida religiosa (también, como veremos, había moriscos en las filas eclesiásticas); el matrimonio más temprano, inmediatamente después de la pubertad, de las moriscas, lo cual les confería un tiempo de fecundidad más largo, aunque el refrán *la mujer quinceta, y el hombre de treinta* recogido por Hernán Núñez en sus *Refranes y proverbios glosados* parezca apuntar a edades similares de matrimonio en ambas comunidades; migraciones interiores que provocaban despoblamiento de unas regiones en beneficio de otras[26], o camino de las Indias[27], o de los tercios imperiales, etc. Pero tampoco se puede desdeñar otra posibilidad y es la propensión a exagerar el peligro morisco por parte de algunos cristianos viejos, por ejemplo engordando los datos demográficos[28].

La actitud de la sociedad cristiana frente a los moriscos fue de animadversión *in crescendo*, a medida que el tiempo pasaba y la absorción no se producía. Como más adelante se verá, la huida o expulsión generalizada de musulmanes comenzó en el siglo XIII al abrirse a la reconquista castellana el valle del Guadalquivir y empezar los asentamientos de repobladores norteños, sin embargo la hostilidad producida por la convivencia forzada de dos comunidades yuxtapuestas y no interpenetradas tardó en manifestarse casi dos siglos, de manera simultánea a la reacción antijudía, cuya primera muestra sonada fueron los *pogroms* de 1391. G. Marañón refiere cómo el viajero Tetzel, al visitar a Enrique IV cuenta haberlo encontrado sentado en el suelo, al modo morisco, así como las consiguientes censuras del pueblo por semejantes hábitos[29], incluidas sus inclinaciones homosexuales, también achacadas a su afición al trato de moros y a seguir sus modas y gustos con escándalo "del Reino y aun de toda la Cristiandad". De forma un tanto superficial —para su personalidad, si bien no para su época— Marañón describe la situación así:

> Es sabido que en esta fase de la decadencia de los árabes españoles la homosexualidad alcanzó tal difusión, que llegó a convertirse en una relación casi habitual y compatible con las normales entre sexos distintos. Ya Palencia [Alonso de] dice que "los moros de la guardia del Rey corrompían torpísimamente mancebos y doncellas". Y don Enrique no sólo

> adoptó los vestidos de esta gente y sus posturas y alimentos, sino también otros hábitos funestos, propensos a vergonzosa ruina[30].

Igualmente se culpaba *a los moros* de la promiscuidad extendida por Castilla desde los inicios del siglo XV, en tiempos de don Álvaro de Luna, citándose el caso de personajes —aparte de Enrique IV— como Luis Méndez de Sotomayor que "abandonando a su mujer vivía vergonzosamente, entregado a los vicios y a la más torpe corrupción de costumbres[31]", lo cual se atribuía a sus relaciones con moros. La consiguiente punición legal (muerte en la hoguera y confiscación de bienes), promulgada en 1497, fue consecuencia —según Marañón— de su amplia extensión en Castilla, aunque le señala un antecedente en el *Fuero Juzgo* que castigaba la sodomía con castración.

Pese a no ser el objeto de estas páginas ofrecer un estudio sobre la homosexualidad en el ámbito social árabe, tal vez no sea ocioso decir dos palabras al respecto a fin de equilibrar un tanto esta resbalosa balanza. Es moneda corriente en la actualidad la idea de la enorme difusión, masiva y generalizada, de la sodomía entre todos los árabes y en todas las épocas; no obstante, la realidad es mucho más compleja, aunque partan cristianos y musulmanes del mismo trasfondo judaico de condena y castigo radical[32]. También se apunta que la condena formal, superestructural, que los árabes nuestros coetáneos dedican a esta variante sexual es obra de la influencia europea en las sociedades árabes urbanas occidentalizadas. A nuestro juicio, aunque la represión y el descrédito social no hayan llegado en esa cultura a los grados que se alcanzaron en la nuestra[33], tampoco se puede afirmar que la homosexualidad esté, o haya estado nunca, bien vista ni normalizada, con excepción de alguna comunidad aislada (caso del oasis de Siwa) que, naturalmente, siempre se aduce como ejemplo y cuyas características habría que matizar. Tampoco es nuestra intención entrar en las motivaciones de homosexualidad esporádica o temporal entre árabes (psicológicas, socio-económicas como la avanzada edad de matrimonio de muchísimos hombres, imposibilidad de relación con mujeres solteras, etc.), o pisar el movedizo terreno del psiquismo humano aquí afectado, el componente dominante en la sexualidad de una persona, o aquello de "existen tantos sexos como seres humanos", etc. Y menos aun incurrir en consideraciones

de índole *moral*. Pero sí es preciso recordar el carácter despectivo de las palabras que en árabe designan a los homosexuales, el rechazo global de la sociedad hacia quienes se señalan de manera explícita y el aura de burla desdeñosa que, como en múltiples culturas, rodea a tales prácticas; un ambiente jocoso, a veces feroz, y en ningún caso de aceptación o aliento. Así nos lo documentan los textos, desde pasajes más dramáticos como el referido por Ibn Battuta[34] hasta los más ligeros y divertidos de los archiconocidos versos de Abu Nuwas, pasando por la acusación a los hombres de tal o cual lugar de afeminamiento, actitudes mujeriles o uso del habla, los gustos, las ropas, andares y perfumes de las mujeres[35]. El sevillano Ibn ‘Abdun refleja bien la opinión de los alfaquíes:

> los putos deberán ser expulsados de la ciudad, y castigados donde quiera se encuentre a uno de ellos. No se les dejará que circulen entre los musulmanes, ni que anden por las fiestas, porque son fornicadores malditos de Dios y de todo el mundo[36].

Y él mismo asocia la homosexualidad con el culmen de vida disoluta: la de los curas cristianos[37], coincidiendo con el poema de Abu Nuwas citado en el *Cuadro del diablo* (macama 35 de al-Hamadani[38]):

> Su cama visité antes de la aurora,
> cuando la voz de las campanas indicaba el alba.
> Dijo: ¿Quién es éste? El cura te visita —contesté—
> pues tu convento necesita que lo ministre un sacerdote[39].

Más cerca de la época y el lugar que nos ocupan, en la Fez de fines del siglo XV, Juan León Africano nos describe un panorama parejo de mofas despectivas hacia los afeminados, travestidos, etc. que regentaban hospederías[40], añadiendo una condena irónica para las adivinas-lesbianas que brujuleaban por la ciudad[41] y otra no menos sangrienta para con los sufíes homosexuales[42]. Ejemplos de este tenor abundan en la literatura árabe, aunque, desde luego, la proscripción y persecución no hayan tomado los tintes que adquirieron en la cultura occidental judeo-cristiana.

Pero volvamos a la coexistencia entre cristianos viejos y nuevos. En un decurso histórico tan dilatado en el tiempo y sometido a circunstancias locales varias como el aquí aludido, no cabe establecer conclusiones generalizables, aunque sí podemos señalar una cierta tolerancia hasta 1550,

distinguiendo las posturas del estado llano, los hidalgos pobres y el bajo clero por un lado y las de los nobles grandes terratenientes que aprovechaban económicamente a masas de moriscos a quienes imponían duras gabelas a cambio de hacer la vista gorda en cuanto tocase a costumbres y religión. Los neocristianos soportaban tales exigencias pecuniarias y de servicios por la fuerza que les confería su laboriosidad y hábitos sobrios de vida, permitiéndoles —incluso— un pequeño enriquecimiento, lo cual suscitaba críticas de los villanos, entreverándose de tal suerte el problema económico con el puramente ideológico. Y tenemos noticias de cómo la burocracia real extorsionaba a los moriscos, acomodados o no. Por ello, al producirse cualquier conato de conflicto social, los moriscos resentidos arremetían contra sus enemigos directos y visibles: escribanos, notarios, clérigos de pueblo, etc. Como sucedió en las Alpujarras[43] y de modo simétrico, aunque contrario, a lo ocurrido en las revueltas y asaltos a las juderías acaecidos en el siglo XV: al irrumpir en las casas de prestamistas judíos las turbas arramblaban con cuantos documentos de préstamos, pignoraciones, etc. hallaban a su paso. No obstante, ni el proceso de enfrentamiento puede reducirse a estos conflictos económicos[44] ni tampoco podemos pensar en un choque permanente de ambas comunidades desde el siglo XIII al XVII. También hubo matrimonios mixtos numerosos (sobre todo de cristiano viejo con morisca, lo cual limpiaba el origen de los hijos, pues el linaje se transmitía por vía masculina), moriscos que entraron en religión (y fueron víctimas predilectas de los insurrectos, de nuevo en las Alpujarras), otros que colaboraron estrechamente con el poder (Alonso del Castillo, v.g.) y aun no faltaron quienes subieron en la escala social, como León Pinelo —neoconverso de origen *marrano*— que en 1644 llegó a relator suplente del Consejo de Indias, y en 1658 a oidor de la Casa de la Contratación de Sevilla y cronista de Indias, a su muerte (1660, en Madrid) se le tenía por persona piadosa y muy digna de respeto[45].

Los moriscos vivieron, en su conjunto, un lento proceso de aculturación desde la toma de Granada hasta 1609, también en distintos grados y con manifestaciones de mayor o menor virulencia según las regiones. No obstante, sí arrastraban una ilusión de supervivencia generalizada

refugiándose en profecías cabalísticas, recuerdos cada vez más difuminados de un pasado glorioso (o que por tal tenían) y odio, a flor de piel, hacia Cristianismo, cristianos y clérigos, explosiones en que casi siempre llevaban las de perder ante la sociedad dominante. Las comunidades estaban dirigidas por individuos de un fanatismo religioso a toda prueba que, pese a ejercer sus funciones de guía espiritual de modo soterrado, no cesaban de aguijonear a gentes de cultura escasa (musulmana o cristiana) y fáciles por tanto de influenciar[46], lamentando verse obligados (más por la imposición natural de necesidades prácticas que por prohibiciones, casi nunca atendidas) a servirse de la odiada aljamía (la lengua "bárbara","extranjera", pues esto significa en árabe, es decir el castellano) al mantener bien arraigada la creencia —que tanto daño ha hecho al desarrollo y evolución del árabe— de que la lengua de la Revelación coránica era inmutable y eterna, como el mismo Dios y su Libro. El vaciado cultural de las sociedades moriscas oscilaba mucho, constituyendo los levantinos y granadinos (hasta 1570) el núcleo duro, mientras los castellanos, manchegos, etc. presentaban un desgaste mucho mayor en cuanto a creencias, costumbres, cohesión social y capacidad de resistencia. M. García-Arenal precisa un interesante detalle: en la región abarcada por el obispado conquense la circuncisión prácticamente había desaparecido y a principios del siglo XVII "todos los moriscos (emigrados a Argel) del Reyno de Balencia yban todos circuncidados, los de Aragón como la mitad dellos y los de Andalucía (entiéndase Andalucía occidental) y Castilla ninguno lo estaba[47]". Los cristianos nuevos ayunaban por ramadán aun a comienzos del XVII, en Murcia y Jaén, y cumplían oración y abluciones[48], pero sus homólogos de Cuenca podían, por el mero hecho de lavarse a destiempo (según el angosto y arbitrario criterio de los cristianos viejos) ser perseguidos por la Inquisición[49], pues los usos sociales y hasta de higiene íntima revestían carácter sospechoso, tanto por la ignorancia o mala voluntad de los vecinos como por el designio deliberado de la comunidad sometida de mezclar religión y hábitos cotidianos, puesto que a eso había ido quedando reducida su fe islámica: algunos gestos rituales que constituían su única y última retaguardia. Perdido casi del todo el árabe vulgar, la farmacopea, los procedimientos médicos y hasta los escasos

principios abstractos del Islam, buena parte de los moriscos se defiende evitando el cerdo, insistiendo en zambras que en ocasiones les cuestan caras y guardando algunas frases litúrgicas desprovistas casi de significado, muy imbricada esta situación con su pertenencia a un campesinado pobre, iletrado y sin trasfondo cultural elevado al que asirse; "constituyen —en palabras de M. García-Arenal[50]— los moriscos castellanos una clase social, sin dar lugar a grupos que se eleven por encima de ella". A las acusaciones de índole religiosa (ser apóstatas y renegados hipócritas, pues habían sido bautizados); o dados a la magia (adivinación astrología; fatalismo contrario al libre albedrío) se sumaban las idiomáticas (algunos conservaban el árabe vulgar y cuando hablaban castellano lo hacían cometiendo errores que provocaban hilaridad[51]), las de usos (traje, alimentación, fiestas, limpieza, formas de trabajo) y aun ciertas diferencias fenotípicas y de carácter *vital*, como alimentarse sobriamente o ser más lujuriosos y fecundos (fuese o no cierto). El Islam, religión de base muy elemental y simple, que concentra su presión sobre el individuo en facetas de comportamiento externo, se volvía en cierta forma contra sus adeptos peninsulares, pues éstos eran fáciles de identificar precisamente en tales usos. De ahí la defensa que Núñez Muley intenta en su *Memorial* a Felipe II[52] de las costumbres granadinas, considerando —como persona de formación musulmana— que, admitido exteriormente el Cristianismo, no había por qué apretar más a los moriscos en lo que de veras les interesaba, su manera de vivir:

> Nuestras bodas, zambras y regocijos, y los placeres de que usamos, no impide nada al ser cristianos. Ni sé cómo se puede decir que es cerimonia de moros; el buen moro nunca se hallaba en estas cosas tales, y los alfaquís se salían luego que comenzaban las zambras á tañer ó cantar. Y aun cuando el rey moro iba fuera de la ciudad atravesando por el Albaicín, donde había muchos cadís y alfaquís que presumían ser buenos moros, mandaba cesar los instrumentos hasta salir á la puerta.
>
> Menos se hallará que alheñarse las mujeres sea cerimonia de moros, sino costumbre para limpiarse las cabezas, y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable. Y si se ponían encima agallas, era para teñir los cabellos y hacer labores que parecían bien. Esto no es contra la fe, sino provechoso á los cuerpos, que aprieta las carnes y sana enfermedades.

La lengua árabe, en sus distintas formas dialectales o de *fusha*, subsistía en muy diferentes grados, aunque por lo general de modo precario.

Sabemos que entre los moriscos manchegos escaseaban quienes la conocían y casi siempre eran de origen granadino o valenciano, manteniendo expresiones piadosas aisladas aunque ya muy deformadas (*bizmiley* al iniciar el trabajo, la comida; *alhanduruley* al estornudar, etc[53].); los alpujarreños, en el momento de la rebelión, sólo hablaban árabe y los valencianos igualmente lo utilizaban, como prueba la documentación existente[54]. Al producirse la expulsión todavía quedaban moriscos que sabían expresarse en árabe, si bien la proporción es difícil de aquilatar, y siempre fue el signo de identidad más apreciado y distinguido por los cristianos nuevos en todas partes[55]. Ello junto a la posesión de libros "en arábigo", que constituyó uno de los delitos más duramente perseguidos por la Inquisición: el texto en esa lengua revestía connotaciones casi mágicas para el morisco, mientras para los cristianos viejos era motivo de inquietud, de temor a lo desconocido[56]. Sin embargo, no hubo la quema indiscriminada, masiva y ciega de que tanto se ha hablado:

> Y el arzobispo de Toledo [Cisneros] les tomó gran copia de volúmenes de libros árabes de todas facultades, y quemando los que tocaban a la seta, mandó encuadernar los otros, y los envió a su colegio de Alcalá de Henares, para que los pusiesen en su librería[57].

De nuevo hemos de relativizar la realidad, al entrar en los hechos mismos, traspasando las interpretaciones y clichés establecidos. El enojo de los cristianos viejos por la pervivencia del árabe debe enmarcarse en la evidencia de que las normativas formaban más un conjunto de *desiderata* que de actuaciones concretas, así sabemos que en Granada (antes de la sublevación) había cuatro intérpretes oficiales y doce pregoneros, de los cuales seis pregonaban en arábigo y seis en castellano; y hasta un verdugo de "cada lengua[58]". Es decir, se aceptaba la situación, en la cual los moriscos acudían a mil subterfugios para incumplir las disposiciones: aprendían las oraciones porque se les exigía para matrimoniar (recordemos nuevamente que estaban bautizados, aunque a la fuerza) y otros huían de conocer el castellano sólo por tener excusa para no instruirse en la liturgia cristiana[59]. En el ya mencionado *Memorial* de Núñez Muley aparece bien expuesto el punto de vista morisco sobre el particular, unos párrafos que suscribiría entusiasmado cualquier culturalista de nuestros días, si bien es

quimérico pedírselo a los, a la sazón, oidores de la Audiencia de Granada (Espinosa, Pedro de Deza)[60]:

> Pues vamos á la lengua arábiga, que es el mayor inconviniente de todos. ¿Cómo se ha de quitar á las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros; y aun no se hallará que en este reino se haya hecho escritura, contrato ni testamento en letra arábiga desde que se convirtió. Deprender la lengua castellana todos lo deseamos, mas no es en manos de gentes. ¿Cuántas personas habrá en las villas y lugares fuera desta ciudad y dentro della, que aun su lengua árabe no la aciertan a hablar sino muy diferente unos de otros, formando acentos tan contrarios, que en solo oir hablar un hombre alpujarreño se conoce de qué taa es? Nacieron y criáronse en lugares pequeños, donde jamás se ha hablado el aljamía ni hay quien la entienda, sino el cura ó el beneficiado ó el sacristán, y estos hablan siempre en arábigo: dificultoso será y casi imposible que los viejos la aprendan en lo que les queda de vida, cuanto más en tan breve tiempo como son tres años.

Pero Núñez Muley incurre en un desliz notable al aducir cómo los cristianos orientales hablaban en árabe; es decir, habían sido forzados a abandonar sus idiomas originarios (copto, arameo, persa) en beneficio de la lengua de los conquistadores musulmanes. Aclarar que ese paso lingüístico se había producido en el curso de una lenta pero implacable aculturación y como fruto de la conveniencia material, no modifica en nada los hechos: en Oriente se habían diluido las lenguas y culturas preislámicas, en el Magreb hasta las religiones anteriores se esfumaron. No es descabellado prever que, de modo paralelo, por necesidades materiales, en el sureste español habría terminado sucediendo lo mismo (con la única salvedad, no chica, del problema demográfico), como ya se daba entre los antiguos mudéjares subsistentes en Andalucía Occidental y Castilla, regiones en las cuales, sin coerción directa, el castellano había desplazado al árabe vulgar. Tal vez el error de Pedro de Deza con su pragmática de 1 de enero de 1567 (que desencadenó la rebelión) fue tener demasiada prisa y no permitir que los contactos, en el curso de varias generaciones, obraran su efecto, siguiendo la pauta del proceso operado en los países que hoy día llamamos *árabes*. Así pues, se prohibió formalmente hablar, leer y escribir en árabe a la vuelta de tres años; se anulaban los contratos en esa lengua (lo cual traspasaba los ámbitos culturales y religiosos para irrumpir de lleno en escabrosos aspectos económicos); y se dispuso la entrega de los libros escritos *en*

arábigo para ser examinados (no necesariamente destruidos). Amén de un rosario de disposiciones sobre el traje, las fiestas, el viernes, la onomástica, los baños, los afeites femeninos o la propiedad de esclavos negros y *gacis*. Sin la perspectiva del tiempo e inmerso de lleno en conjurar lo que estimaba *peligro morisco*, Deza se aleja de la defensa que Antonio de Guevara hiciera de los cristianos nuevos reprendiendo a quienes les llamaban "perros", "moros", "marranos", "judíos", etcétera[61].

No es éste lugar apropiado para historiar las diferentes sublevaciones de moriscos acaecidas desde 1492, máxime cuando disponemos de estudios y crónicas minuciosas que nos permiten obviar el intento, sobre todo en lo referente a la más grave (Mármol, Hurtado de Mendoza, Pérez de Hita), pero sí es preciso recordar que la represión subsiguiente a la gran rebelión de 1568 dislocó por completo las formas de vida de los moriscos granadinos por la vía más extrema, la expulsión y su reasentamiento en otras tierras de los reinos de España. Mientras, la nueva Inquisición, creada el 1 de noviembre de 1478, coadyuvaba a erradicar no sólo desviaciones o hipocresías simuladoras sino manifestaciones cotidianas que los moriscos trataban de mantener. Con Caro Baroja[62] pensamos que los argumentos esgrimidos a favor y en contra de esa institución vienen repitiéndose de manera mecánica desde hace más de cuatro siglos, achacándole objetivos meramente económicos[63] o cargando las tintas sobre ella por haber constituido uno de los puntales del otrora poderío hegemónico español: no puede sorprender pues, que los historiadores protestantes y judíos insistan en reiterar las críticas de antaño, olvidando sus propias responsabilidades históricas[64] (si quieren que entremos todos por tales vericuetos) y sin caer en la cuenta de que la gravedad del fenómeno no ha menester de exageraciones, basta con lo comprobado. Las consecuencias de los procesos —al modo bíblico de la Toráh— repercuten sobre los descendientes de los relajados al brazo secular, inhabilitándoles para ocupar empleos públicos, eclesiásticos o de honra, "ni poder traer sobre sí oro, plata, piedras preciosas, corales, seda, chamelote, ni paño fino, ni andar a caballo, ni traer armas hasta la tercera generación[65]". Sin embargo, de nuevo se impone la moderación en los juicios si nuestro intento es hacernos una idea aproximada, no histérica, de lo sucedido: de los 480 procesos de moriscos

del Archivo Diocesano de Cuenca (siglos XVI—XVII) sólo 15 terminaron con los acusados relajados a la justicia (es decir, pena de muerte; y de ellos, tres en efigie)[66]. No es una cifra como para jactarse, pero tampoco significa la hecatombe que de continuo se airea, si bien debemos tener presente la menor dureza que solía emplearse en la persecución de moriscos que en la de judaizantes[67], por considerárseles más asimilables y menos peligrosos y contumaces que los *marranos*, precisamente por su inferior *status* sociocultural y capacidad de influencia en otros grupos humanos. Se pensaba que, pese a todo, eran más *recuperables* mediante la acción pastoral y de ahí el menor rigor en perseguirles, tanto en intensidad como número[68], tónica confirmada en la comarca de Orihuela por J. B. Vilar; o en términos más generales por Caro Baroja[69], quien señala —aparte de una crudeza mayor contra los judaizantes— un descenso espectacular de la presencia de mahometizantes, circunscritos éstos ya prácticamente a esclavos y cautivos berberiscos, o sea, población foránea; y en los contados ejemplos en que los reos son moriscos de la tierra el mismo Vilar[70] indica: "Tratamiento paralelo merecieron otros subvertidores del dogma, pero no los moriscos, despachados invariablemente con multa, unos azotes y un par de meses en algún convento para su cristiana instrucción". El *problema morisco* había dejado de existir mediado el siglo XVII, aunque todavía en el XVIII se recuerda algún caso sonado (prueba de su carácter excepcional), como el auto de fe celebrado en Granada el 9 de mayo de 1728 en la iglesia del convento de Mercedarios Calzados, en el que se reconcilió —es decir, devolvió al seno de la Iglesia— a cuarenta y seis personas acusadas de mahometismo[71]. La integración se había producido; emigrados o diluidos en la sociedad cristiana, los descendientes de los *moros* que permanecieron en España reproducían las pautas de comportamiento religioso, político y cultural de la sociedad dominante; un modesto caudal de léxico vivo, algunas pervivencias culinarias o la denominación de ciertos utillajes artesanales subsistían para sembrar el equívoco, abonado y regado por viajeros ansiosos de rarezas y resucitado tres siglos más tarde por motivaciones tan ayunas de rigor intelectual como repletas de oportunismo: al-Andalus estaba en trance de reinventarse.

2. España, perdida y recobrada

"…e porque non sea mi fabla prolixa,
callo fazañas de mas maravilla."

(J. DE MENA, *Laberinto de Fortuna*)

La conmoción fue brutal. La Hispania visigótica no sufrió una mera conquista, un cambio de régimen o uno de los recurrentes asesinatos de reyes que sustituían unos nombres por otros pero dejaban intactos los mecanismos de poder, las superestructuras culturales y la concepción de la vida y el mundo. Ni siquiera se trataba de una facción sectaria que provocase rivalidades, exilios y muertes, como sucediera con los priscilianistas o durante la pugna entre arrianos y católicos. Los hispanorromanos habían aceptado la imposición de la casta germánica y ésta, paralelamente, se veía sometida a un proceso de asimilación cultural, muy avanzado ya a principios del siglo VIII. Así, el tipo de letra visigoda va a sobrevivir hasta el año 730 (fecha del *Oracional de Verona*) en tanto la llamada visigótica redonda aparece el 775 (Diploma del rey astur Silo) y dura en Cataluña hasta el siglo IX y en el resto de España alcanza el XII[1]. La impronta cultural visigoda, la pervivencia de su derecho, así como la permanencia del sustrato hispanolatino no pudieron borrarse de manera

repentina porque los musulmanes conquistadores carecían de medios para ello, pero sí se produce un cataclismo político y social que afectará a una parte de la Península a lo largo de varios siglos.

Sin embargo, en estas páginas no nos interesa tanto precisar en qué forma se desarrollaron unos acontecimientos históricos (los de la ocupación y comienzo de la aculturación de Hispania) de los cuales, en realidad, se sabe muy poco, como la impresión y reacciones que generaron en los hispanos contemporáneos. Es decir, qué huellas se grabaron en la sociedad de ese tiempo y de los venideros. De modo súbito y simultáneo, caen sobre los vencidos una religión totalizadora y absorbente en la plena efervescencia de su triunfo militar, una organización social que todavía no había superado dentro de sí misma el estadio tribal y una cultura embrionaria en total deuda con los países recién conquistados y aun alejadísima de los esplendores futuros: piénsese, por ej., que en 711 la escuela gramatical de Basora y, por consiguiente, la codificación lingüística, literaria, etc. no estaba ni en veremos, o que aun faltaban ochenta años para el nacimiento de al-Yahiz, primer prosista árabe de dimensión universal. Aunque no vislumbremos con nitidez —por la pérdida de infinita documentación, así como por la lejanía temporal— el estado de ánimo de las víctimas de entonces hacia los conquistadores foráneos, sí sabemos que en la visión del *musulmán, árabe* o *moro* en la historiografía cristiana medieval hay dos etapas bien diferenciadas, como señala Mª J. Viguera[2]: en primer lugar, los textos comprendidos entre los siglos VIII al XI, etapa de preponderancia islámica; y, en segundo término, las producciones que van del XI al XV, en que los reinos cristianos ocupan de modo paulatino y creciente la hegemonía en todos los órdenes. En la fase inicial, al-Andalus se ve como un peligro[3] —nada imaginario, añadimos nosotros— ante el cual es forzoso resistir para sobrevivir, primero que nada; y posteriormente esbozar la recuperación, rasgo que comienza a intuirse a partir del siglo IX. En el segundo período, alejado el enemigo hacia el sur, el Islam deja de ser sinónimo de desaparición física de los cristianos norteños para convertirse en un *problema*[4] de solución trabajosa y lenta pero posible, un polo de atracción negativa que galvaniza todas las conciencias y brota a cada paso

en la literatura, suscitando, como mínimo, el deseo de recuperar por entero la integridad política y religiosa de la Península.

La *Crónica bizantina de 741* y la *Crónica mozárabe de 754*[5] reflejan bien la imagen de brutalidad cruel de los musulmanes, tal como los veían, o los querían ver, los mozárabes, quienes más los padecían en directo. Pero será en el reinado de Alfonso III (866-911) y al socaire de la incipiente reconquista, cuando la *Crónica profética* anuncie ya la vuelta del *reino de los godos* y la recuperación de todo el suelo de España bajo la égida del mismo rey. A esta crónica cabe agregar la de *Alfonso III* y la de *Albelda*: en ellas se delinean los ejes de la concepción posterior del *moro*: crueldad, predisposición aleve, cobardía y lujuria[6]. Con todo, la principal atención en los siglos subsiguientes de cara a un suceso tan destacado como la pérdida de España y su conversión en un país distinto al que existía antes de 711, se centra en las *causas* de la catástrofe. Y, de manera natural, se elabora un conjunto de leyendas que puedan explicar, ya que no excusar, un acontecimiento tan dramático. En esas historias apenas asoman los árabes o musulmanes, sino que la hecatombe histórica se achaca a *nuestros pecados*, por usar la expresión popular, o más exactamente al yerro culposo de los magnates godos, desencadenador de la ira divina: el castigo de Dios toma por brazo ejecutor a los moros, pero su origen se halla en transgresiones, incumplimientos y vergüenzas manifiestas de esos príncipes que, de tal guisa, dejan a su pueblo expuesto a la justicia del Cielo. La culpa, o el pecado original, de nuevo generalizados, se abaten sobre los hispanos y éstos deben purgar con siglos de sometimiento y alienación las andanzas de Vitiza, don Rodrigo o don Julián.

Pese a ser la más difundida y vulgarizada, la leyenda de Florinda y don Rodrigo no es la única que se crea para fundamentar la caída de España. Menéndez Pidal puso de manifiesto el origen oriental, o de tradición musulmana, que cabe endosar a otras, como el episodio del talismán encerrado en Toledo y cuyo secreto el rey godo violentara, cometiendo así la transgresión que acarrearía la punición divina[7]; e idéntica procedencia adjudica a la leyenda del palacio trancado con tantos cerrojos como soberanos gobernaran en el reino, forzadas las puertas por la irresponsable y temeraria acción de Rodrigo que, obsesionado por conocer el contenido del

edificio, abre sellos y candados y sólo encuentra en su interior la profecía —pintada— de la irrupción de los árabes, recibiendo más tarde el castigo merecido y arrastrando a sus súbditos a purgarlo con la conquista musulmana[8]. Pero también corrieron otras historias, en el Norte, v.g. acerca del rey Vitiza, a quien los cristianos allá supervivientes motejaron de depravado y cuyas sevicias e inmoralidades habrían atraído la cólera del Cielo para perdición de España. Así lo refieren en el siglo IX las ya mentadas *Crónica Albeldense* y la de *Alfonso III* que, además, achacan el fácil éxito árabe a las traidoras maniobras de los hijos de Vitiza, lo cual concuerda malamente con otras historias en circulación, en que el protagonismo de la traición es exclusivo del conde Julián[9]. Por contra, la leyenda mozárabe de la hija de Julián era desconocida en Asturias, pues los escritos del Sur llegaban difícilmente a los cristianos norteños, hasta el punto de que éstos ignoraban, incluso, la *Crónica mozárabe de 754*[10], asomando la primera mención de Julián en el Norte a principios del XII —nada menos—, con posterioridad a la reconquista de Toledo, en la *Crónica Silense*[11]. El tema del pecado y arrepentimiento del rey Rodrigo, versificado todavía en el siglo XV, por ej., por Juan de Padilla el *Cartuxano*[12] y por el Romancero, encontró su principal apoyatura y difusión medieval en el relato de la "pérdida de España", relativamente *objetivo*, que recoge la *Primera Crónica General de España* de Alfonso X[13] iniciado bajo el título *De la fuerça que fue fecha a la fija o a la muger del cuende Julian, et de como se coniuro por ende con los moros*.

La leyenda de Rodrigo coincide en motivaciones, planteamiento y desarrollo con las noruegas del rey Sigurd Sleva forzador de Olava, o de Ermanrico, violador de Odila. En la versión española, el ofendido Julián se venga sembrando funestos consejos en el oído del ofensor, de manera pareja al ardid del ultrajado Sifka en la historia de Ermanrico[14], así el anónimo *Poema de Fernán González* (*circa* 1250), contemporáneo del rey Sabio, relata la añagaza de Julián al aconsejar a Rodrigo desarmar el reino pues, según él, éste carecía de enemigos:

> Manda por tod el rreyno las armas desatar,
> dellas fagan açadas para vynnas labrar,
> e dellas fagan rrejas para panes senbrar,

cavallos e rroçines todos fagan arar[15].

La ingenua estratagema del traidor produce el efecto deseado y la pérdida de España se vuelve inevitable, con su secuela de desgracias en que aparece de nuevo retratado el mundo que el Islam simboliza para los cristianos españoles del Medievo:

Espanna la gentyl fue luego destruyda,
eran sennores della la gente descreyda,
los cristianos mesquinos avyan muy mala vida,
nunca fue en cristianos tan grrand cuyta
venida.
Dentro en las yglesias fazían establias,
fazían en los altares muchas fieras follías
rrobavan los tesoros de las sacristanías,
(…)
prendian a los cristianos, mandavan los
cozer[16].

De tal suerte se sigue reproduciendo cinco siglos más tarde la imagen forjada por los mozárabes de mediados de la octava centuria, con la particularidad de que el poeta del *Poema de Fernán González* ya no vive sometido al arbitrio de los musulmanes y cabría —con los paradójicamente cerriles y excluyentes criterios abiertos del siglo XX— exigirle más objetividad o menor carga de propaganda antiárabe, pero ¿pueden mostrarse ejemplos de semejante prurito de imparcialidad en los árabes coetáneos cuando hablaban de los cristianos? Como quiera que sea, la condición del moro reflejada en la literatura en tan dilatado lapso es fruto de las necesidades de la guerra ideológica y la rivalidad sobre un mismo suelo de concepciones dispares de la vida, pero también del contacto y la confrontación permanente: primero como víctimas de las aceifas sistemáticas de los emires (cada verano, como proclama la misma palabra) o las incursiones ocasionales de régulos o alcaides de las fronteras; después en calidad de agresores que, de manera calcada a sus contrarios, entraban en territorio enemigo para talar, destruir y esquilmar las cosechas. Y pese al contacto sostenido —pacífico o beligerante— es frecuente la aparición no ya de condenas o descripciones negativas del moro, sino puros y simples errores, confusiones y concepciones equivocadas: los anacronismos

históricos pululan por crónicas y poemas medievales al hablar de los musulmanes, por mera e inevitable ignorancia de los autores.

Como no es nuestra meta hacer juicios de intenciones sino tratar de mostrar un mundo cuya realidad se nos escapa, por buena voluntad que pongamos en el intento, parece oportuno recordar, pese a su obviedad, las enormes dificultades materiales que entrañaban las formas de comunicación de la época así como los endebles medios existentes para elaborar, conservar y difundir el pensamiento, la historia, etc. En algún caso, cuando la proximidad era grande, v.g., en el *Poema de Alfonso XI*, contemporáneo de los sucesos, se llega a precisar hasta lo exquisito en los detalles: "Ya vos nunca veré// ¡ay! Fátima la tunicia[17]", dice Abu l-Hasan al ser derrotado en la batalla de El Salado. Pero esto no es lo más habitual. El error histórico puede circunscribirse al leve de presentar a Fernán González combatiendo con Almanzor (Almozor) en el encuentro de Carazo[18] (a no ser que el nombre de éste se utilice con el sentido de "rey" moro por antonomasia); o a confundir al *descubridor* Tarif con el *conquistador* Tariq ("por eso ha este nombre Gibraltar, que llaman los moros Gebeltarif, que quiere decir el monte ó la tierra de Tarif, ca cerca de aquel monte puso su real Tarif Abencied (*sic*): é otros le llaman Gebelfat[19]"; o a insistir en la categoría de "rey" para Almanzor (Mudarra juega al ajedrez "delante el rey Almanzor[20]"). Pero la confusión y los errores de bulto crecen en la medida en que los sucesos reseñados se alejan temporal y espacialmente de la España del momento, así en la *Crónica del rey don Alfonso el Onceno*[21] el histórico Mahdi Ibn Tumart, promotor de la doctrina almohade, se escinde en dos personajes distintos (Benatumero y Almohadi), mientras los Almohades habrían iniciado —según la Crónica— su misión profética dirigidos por el "Califa de Balac" (*sic*), alcanzándose el culmen de la incongruencia al entreverarse como aliados y hermanos a etnias, grupos y dinastías que en la realidad histórica no coincidieron en el tiempo o fueron rivales o contrarios sin paliativos. Incongruencia que se pasaría como cuestión menor, de ambientación —en los raros casos donde se detectase por lectores u oyentes avezados— y en todo caso explicable por *sonar* así en la conciencia colectiva de los cristianos, y sin faltar rasgos negativos *de recuerdo* o realimentación de la imagen admitida:

Los turcos e alarabes, essas gentes ligeras
que son por en batallas unas gentes çerteras,
trraen arcos de nervyos e ballestas çerberas,
destos venien llenos senderos e carreras.
* * *
Venien los almohades e los auen marinos,
trrayen en sus camellos sus fornos e molinos,
venien los moros todos de oriente vezinos,
de todos estos eran cobiertos los caminos.
* * *
Venien y destas gentes syn cuento e syn tiento,
non eran d'un logar nin d'un entendimiento,
más feos que Satan con todo su convento,
quando sal del infyerno suzio e carvoniento[22].

Una tónica de confusión, seguramente no buscada, que perdurará hasta el final mismo de la Reconquista y, por supuesto, en autores extranjeros en viaje por España[23]. De modo paralelo, el desconocimiento se nutre del designio de marginar la información veraz sobre moros y éste contribuye a fomentar la ignorancia de las realidades entonces visibles. Así pues, la escasez o ausencia de mitos o leyendas árabes que encontramos en un Gonçalo Martines de Medina[24] —extrapolable a infinidad de escritores— se ve contrapunteada en el mismo poeta, en palmario desequilibrio, por la superabundancia de mitología hebraica (Salomón, Gedeón, Judas Macabeo, Sansón, etc.) y, desde luego, grecolatina: en interminable ringlera la literatura e historia antiguas se extienden ante el lector, en alarde cultista y afirmación consciente o inconsciente de pertenencia a una determinada civilización (Vergilio, Aristótiles, Alixandre, Julio, Darío, Ponpeo, Priamo…). El autor se define tanto por lo que dice como por cuanto calla y la España de la época (siglos XIV—XV) coherente con su reincorporación a la latinidad y con los albores del Renacimiento por cuya luz ya veía, margina más y más como producto de alta cultura los elementos árabes, reducidos al recuerdo de un pasado residual y deliberadamente superado; no por estar marginando a una parte de sí misma —como se ha sostenido con más fantasía masoquista que rigor en nuestra modernidad— sino por vivir la conciencia de *no ser ya* partícipe de otra cultura, por ende enemiga.

Las notas negativas con que se adorna a los moros en los escritos medievales, lastradas de extremosidad como van, resultan irreales precisamente por su exageración y suelen concentrarse en varios aspectos que conforman hasta nuestros días la noción popular —y no sólo— española en torno a los árabes. No obstante, para ser equilibrados, no puede pretenderse que todo se deba a pura invención y mala fe, postura tan extrema y desaforada como la contraria: nada surge de la nada y la confrontación y el roce permanente no podían por menos que originar de uno y otro lado conceptos elementales y simplificaciones con las cuales fortalecer y justificar las posiciones y actos propios, en detrimento de la razón y de cualquier consideración humanitaria. Por consiguiente, el moro acapara ideas como salvajismo, engaño, rapiña, salacidad, traición, crueldad…, provocando, antes que nada, miedo y, de seguida, reacción defensiva: "Las sus caras dellos negras como la pez, el más fremoso dellos era negro como la olla, así luzían sus oios como candelas (…). La vil yente de los affricanos que se non solie preciar de fuerça nin de bondad, et todos sus fechos fazie con art et a enganno.."[25]; o "la *brava*[26] Galicia con la Tingitania// donde se cria *feroce*[27] la gente[28]"; o "vienen de todos lenguaxes,// barbaros, coros, guineos,// turcos, armenios, hebreos, alarabes y caldeos;// los muy robustos salvajes[29]". El moro, en cuya personalidad se subsumen pueblos numerosos y de esto es sabedor el escritor español, suscita terror por el recuerdo omnipresente —y cercano— de sus fechorías, verdaderas o infladas. Así el Rey Sabio acude a los *zenetes/genetes* para ridiculizar la cobardía de ciertos combatientes cristianos (coteifes):

> O genete
> pois remete
> seu alfaraz corredor:
> estremece
> e esmorece
> o coteife con pavor[30].

Falsías y mentiras son, también, cosa de moros ("…y vos la falsa cruel// tan Mahomad como dantes[31]"); el que se excede charlando recibe su merecida comparación ("Parlador como alfaquí[32]"); la nobleza moral y de estirpe ha de quedar a salvo de sospechas ("De vyl gente sarraçena// o

agarena// Bien creo que non vernedes[33]", en tanto la traición es moneda corriente entre moros: Almofalas mata alevosamente en su castillo de Rueda a dos caballeros castellanos (Conde don García e infante don Ramiro) según nos cuenta el Romancero del Cid[34], apareciendo repetido en otros romances el *leit-motiv* del moro que intenta mediante engaños matar, o mata, a reyes, príncipes o generales cristianos, un pretexto literario, tal vez más que histórico, que hallamos en la *Crónica de Alfonso XI* y cuya repetición en distintas obras indica haberse consolidado como motivo comprensible y hasta esperado por parte del público, del mismo modo que en los actuales filmes Western es casi obligada una persecución final a caballo en que el *bueno* captura al *malo*. Una mecanización de motivos, secuencias, escenas que el lector/oyente aguarda como algo natural por habérsele educado —no sabemos si bien o mal— en tal sentido. Así pues, la traición del moro ballestero que asesina al Adelantado en el romance de *Alora, la bien cercada*[35] tiene su confirmación temática en el romance de *El cerco de Málaga*[36] cuando un moro pretende ver al rey para matarle, designio fallido por error; el escenario se repite (el asedio a una ciudad musulmana), así como la concatenación de secuencias y funciones (búsqueda de la desmoralización cristiana; intento de asesinato, logrado o no; disfraces o embustes; *aprovechamiento* moral, etc.) y, en todo caso, contraste de virtudes cristianas con el reverso de engaños-simulación-deseos funestos de los moros.

También es lógico el destacado lugar que ocupan en poetas o prosistas las alusiones al pillaje perpetrado por moros y la profusión con que se reiteran; por basarse en hechos reales, no inventados, y por tocar a uno de los puntos más sensibles de todo ser humano (los bienes materiales y las correlativas posibilidad/imposibilidad de subsistencia):

> Avyan a toda Canpos corrydo e rrobado,
> llevavan de cristianos grrand pueblo cabtivado[37],

Menciones que por lo frecuente no nos permiten detallar cada caso ni esbozar una lista exhaustiva, pero baste dejar sentada la correlación moros-robo-ganado-cautivos-destrucción-pánico[38]. Es decir, guerra económica y psicológica a un mismo tiempo como nos documenta cumplidamente la

misma *Crónica de Alfonso X*: “E otrosí el Rey de Granada facía guerra la más fuerte que podía á los cristianos, é mandaba á los suyos que cuando más non pudiesen facer á sus enemigos, sinon que les follasen la tierra, ca decía que gran parte de la guerra era en ‘aquí son los enemigos, ó por aquí pasaron los enemigos’”[39]. La naturalidad con que se refieren las propias crueldades se torna grito contra la atrocidad cuando se narran las del contrario[40].

Pese a la proximidad, la imagen del sarraceno se debate entre el realismo más crudo y concreto, basado en hechos, por un lado, y las exageraciones negativas o las idealizaciones más fantasiosas por otro: la figura más plausible, aceptable y humana, la del término medio, queda proscrita, tal vez porque raramente, en ninguna latitud, los tonos grises, o las personalidades discretas, han dado buen juego como arquetipos literarios. En la segunda etapa historiográfica indicada por Mª J. Viguera[41] se incurre en una idealización retrospectiva y a distancia —tal como hacen algunos arabistas contemporáneos nuestros— que tendrá su cénit en la época morisca, en yuxtaposición continua con la condena explícita de los musulmanes vivos, los enemigos de carne y hueso. Se puede exaltar el valor del adversario —para acentuar más el propio al vencerle— como sucede en el *Poema de Alfonso XI*, fechado por Diego Catalán en 1348[42]; o manifestar admiración por las glorias pasadas (y por tanto inofensivas) del contrario, v.g. Almançor, Saladyn, Don Aly el Albuaçem, Albutynen, Osyn, Albutaxafin[43]; o llegar a desarrollar desde tiempos de Juan I de Castilla hasta el de los Reyes Católicos un cierto espíritu caballeresco, de estricta creación literaria, reflejado en los romances fronterizos, en los cuales el caballero cristiano y el musulmán, tras torneos y desafíos acaban haciéndose amigos, ayudándose y sufriendo juntos. Ni que decir tiene que los mayores galardones y triunfos caen de la banda cristiana mientras al moro se rodea de un halo desgraciado no poco romántico. Al respecto, Caro Baroja[44] nos recuerda que las gracias y desgracias de amor, o las intrépidas gestas, de Abenamar, Azarque, Gazul, Abenhumeya, Zaide, Tarfe, Abindarráez, Muza, Reduán, etc. suscitaron tal corriente de entusiasmo como personajes poéticos que no sólo sus andanzas se pregonaron por doquier, sino que, más adelante, provocaron la reacción

contraria, cáustica y burlona —estamos hablando ya de los siglos XVI y XVII — en que los vates satirizan a la pobre morisca buhonera y desharrapada ("pañalona", "atacada de bragas"), vendedora de buñuelos, jabón, higos o naranjada[45]: frente al gallardo paladín antiguo, el auténtico morisco, arriero de trapillo. Y, puesto que las relaciones humanas son complejas y con frecuencia contradictorias, también así nos las presentan los textos en unos mismos acontecimientos: la muerte de don Sancho, arzobispo de Toledo, a raíz de la batalla de Martos —apresado, inerme y desnudo— aparece en el romancero como muestra clara de ensañamiento cobarde[46], mientras la *Crónica de Alfonso X*[47] ofrece un final más acorde con las reglas de caballería imperantes, aunque el muerto se quedó muerto.

En esa visión caballeresca se adjudican al moro los propios conceptos sobre la vida, el combate, las treguas[48]…; el dolor por el daño que ellos mismos causan, por ejemplo a los Infantes de Lara[49]; la generosidad, así en la idealización caballerosa de Almanzor en el *Cantar de los Siete Infantes de Lara*[50], que concede a Gonzalo Gustios primero y luego a Mudarra cuanto en su mano está; semejantes modos en desafíos individuales[51]; las mismas fórmulas, conceptos y terminología de sumisión y vasallaje[52], induciendo a cómicos errores futuros a romanistas que de ahí infirieron la identidad de comportamientos y organización hasta en las normas de urbanidad… La tónica oscila —incluso en un mismo autor — entre la realidad visible y los tópicos literario-socio-ideológicos: "sarracenos, que son parcos en la comida y no beben más que agua. Están consagrados principalmente al cultivo de la tierra y de los campos. Un pagano da al año a su señor más tributo que tres cristianos. Son sinceros, justos y bastante leales", dice Münzer (1494) de los moros de Guadix[53], si bien podemos preguntarnos qué credibilidad merecen estas interpretaciones del alemán, en un viaje rápido y sin conocer los idiomas de uso en la región, máxime si él mismo asegura páginas más adelante que Mahoma en su *Libro* —por lo cual deducimos que el viajero hablaba de oídas— "coloca su paraíso en los placeres de la comida, de la bebida, en los vestidos, en el amor, en la música[54] y en otros goces carnales, según se escribe a través de todas las páginas del necio Alcorán[55]", pero de cualquier modo el

testimonio de Münzer es bien representativo de una concepción corriente en la época. Una imagen vaga e inconcreta que se presta a evocaciones por igual deletéreas (“Gosté el axarope del grant Çicotry…” dice Ruy Paes de Ribera contra la pobreza[56]) en tanto los tintes fantásticos y de fábula gravitan incluso en obras cuya historicidad global no se discute, tal el *Poema de Mío Cid*: precisamente los personajes ignorados o imaginarios presentes en la obra son los moros (Tamin, rey de Valencia; Fáriz; Galve, ¿cruce con el Galib, general de al-Hakam II?; Búcar, difícil de identificar…) a excepción de Yúçef de Marruecos[57], contrastando esas fantasías del autor con la historicidad mencionada más arriba o con la minuciosa exactitud de la Geografía aludida.

Los moros, además, representan una imagen de refinamiento, lujo, riquezas incontables, animales exóticos, concretado todo ello en comitivas fastuosas, caballeros de punta en blanco y regalos con justicia denominados principescos: “Et truxieron al Rey muchas donas que le enviaba el Rey Albohazen, que eran muchas espadas guarnidas de oro et de plata, et con piedras et muchos paños de oro et de seda, caballos ginetes, et falcones, et muchos camellos, et unas aves que llaman estruces[58]”. En la conciencia colectiva —inclusive en siglos tardíos en que la situación ya no era esa— el *moro* simboliza el recuerdo del avance técnico, según el patrón acuñado en la Alta Edad Media, ya tan lejana; de tal suerte, si hay que recordar a un médico en el acervo popular, éste será un moro (“Más mató la cena que sanó Avicena[59]”), de la misma forma que se les adjudica el dominio de las Ciencias y en especial de la Astronomía y su ineludible derivada, la Estrellería, con su utilidad práctica de predecir el futuro[60], por lo cual hasta los éxitos cristianos vienen precedidos por augurios de astrólogos musulmanes[61], pues no hay empacho alguno en reconocer la autoridad adivinatoria del enemigo, volviendo las profecías más creíbles, por ejemplo la concerniente a la máxima preocupación colectiva: la reconquista total[62]. Aunque tampoco se desdeñe acudir al peso moral de los consejos que ofrecen los estrelleros moros, mismo cuando no se los piden: un “moro grand sabidor e filósofo e privado del rey de Granada”, envía dos cartas a Pedro I censurando su vida, su codicia, crueldades, etc. Y lo de menos es que las tales cartas fuesen o no una invención fabricada *a posteriori* por

Enrique II o sus partidarios; antes bien, nos importa el recurso al *moro sabidor* como medio para desacreditar al *Rey Cruel* con la "carta la qual dicen que fue fallada en las arcas de la cámara del Rey Don Pedro después que fue muerto en Montiel[63]".

Sin embargo, es en el terreno puramente religioso, o en aspectos secundarios con él relacionados, donde se manifiesta el rechazo de manera más cruda, resumiéndose en dicterios como el de Alfonso Álvarez de Villasandino ("El alcorán nesçia escriptura[64]") la filosofía general que el Islam suscita entre los españoles de la época, doctos o indoctos; porque si alguien es merecedor de ludibrio y escarnio habrá de andar "muy honrrado, en asno como alfaquí[65]" y cualquier alusión de índole religiosa se salda con una condena[66] o una llamada de preocupación ante los funestos designios de los africanos[67]. Como los musulmanes sus oponentes, los cristianos vivían la obsesión por los rituales externos y por el debido respeto a que son acreedores, así pues entre las ofensas graves que los moros pueden inferir a la Cristiandad se cuentan —o forjan— lances como el del héroe Garcilaso en el romance *Cercada está Santa Fe*:

> Aqueste perro, con befa,
> en la cola del caballo,
> la sagrada Ave María
> llevaba, haciendo escarnio[68].

Acusación gratuita sin duda inventada por el juglar, como seguramente lo sería la mayor parte de las similares dirigidas contra judíos y musulmanes coetáneos, o las recíprocas, pero el amplio eco de las profanaciones de Cristos, Vírgenes, Niños, reliquias, etc. que encontramos referidas y diseminadas desde Berceo (*Milagros*) hasta Mármol o Hurtado de Mendoza (Guerra de las Alpujarras), parece ser indicio de que no todo fue invención difamatoria, obligando a Alfonso X —un rey canonizado por nuestra actual y poco documentada *progresía* como arquetipo de tolerancia y adalid de las famosas *tres culturas*— a tomar cartas en el asunto estableciendo severas penas para quienes incurrieran en tales delitos, sin dejar resquicios ni cabos sueltos:

> Qué pena merescen los judíos o los moros que denostan a Dios, o a Santa María ó a los otros santos, o facen alguno de los otros yerros sobredichos.

Estos yerros son:

> (…) escopir contra la cruz, nin contra el altar nin contra alguna magestad que esté en alguna eglesia (…). La cosa guisada es et derecha que los judíos nin los moros, á quien nos consentimos que vivan en nuestra tierra non creyendo en nuestra fe, que non finquen sin pena si denostaren ó ficieren alguna cosa de fecho paladinamente contra nuestro señor Jesucristo, ó contra Santa María su madre ó contra la nuestra fe católica, que es tan santa cosa, et tan buena et tan verdadera. (…) Que los judíos et moros de nuestro señorío, que ninguno dellos non sea osado de denostar á nuestro Señor Jesucristo en ninguna manera que seer pueda, nin a Santa María su madre nin a ninguno de los otros Santos, ca qualquier que contra esto ficiere, escarmen-tárgelo hemos en el cuerpo et en el haber segunt entendieremos que lo meresce por el yerro que ficiese[69].

En dos aspectos principales se centra la diatriba antimusulmana. El primero es la persona misma de Mahoma como cifra y bandera de cuanto de vituperable y vergonzoso veían los cristianos en el Islam y, por lo tanto, se le moteja de falsario, embaucador y fabricante de mentiras[70], al cual es menester desenmascarar mediante el conocimiento y la difusión de sus errores, según proponen a la sazón —y llevan a la práctica— intelectuales lúcidos como Alfonso X y quienes para él trabajaban. Buenaventura de Siena nos aclara en la Introducción a su versión al latín de la *Escala de Mahoma*[71], obra que realizara por encargo del Sabio Rey : “con la finalidad de que los seguidores de Mahoma divulguen que atentan contra Cristo no menos los términos abusivos de Mahoma que los términos ilusorios y, confrontada la verdad de su fe en el mismo Cristo, produzca más deleite que las mentiras. En efecto, a partir del conocimiento de las tinieblas la luz resulta más grata y la naturaleza de los adversarios resulta más evidente”. La guerra ideológica una vez más adopta la norma de mejor conocer para mejor combatir y mejor dominar y en nuestra opinión éste y no otro es el fundamento, en lo referente al Islam, de la magna obra histórica y literaria de Alfonso X y sus colaboradores, pues parece anacrónico revestirle de un prurito culturalista, de comprensión ecuménica y obsesión por lo *políticamente correcto* ante otras razas y religiones, muy del gusto actual pero cargado de conceptos e intenciones posteriores que difícilmente pudieron pasar por la mente del rey. Así, en *Las Partidas* mantiene a raya a moros y judíos con su normativa jurídica, con la *Escala de Mahoma* se intentan documentar las demasías escatológicas del Profeta de los musulmanes y en la *Primera Crónica General* (o *Estoria de España*)

se trata de difundir la crítica directa contra el Islam a través del descrédito personal de Mahoma. La obra se comenzó a redactar en 1269 y se continuó en tiempos de Sancho IV, pero los capítulos dedicados a Mahoma, a juicio de Menéndez Pidal, salieron de la pluma del mismo rey, constituyendo esta *Primera Crónica* una de sus obras más personales, ya que en ella no aparecen nombres de colaboradores o traductores ningunos, ni asoma la frase "fiz facer este libro", por el contrario a otros trabajos atribuidos al rey. Junto a este posible carácter personal de la obra importa el hecho de estar compuesta en castellano. El uso de la lengua romance refleja la intención del monarca de divulgarla entre el mayor número posible de gentes, así como el fuerte desarrollo de la conciencia nacional experimentado durante el siglo XIII en el reino castellano-leonés.

Escribe Alfonso el Sabio su obra histórica cuando ya el Islam de al-Andalus se halla en declive, el pensamiento político-militar dominante es la conciencia castellana de unidad nacional y la sociedad, bajo el control de clérigos y nobles, utiliza la literatura, en lengua romance, para difundir sus ideas y creencias, tanto políticas como religiosas[72]. En la *Estoria de España* se reafirma de modo absoluto la conciencia nacional hispánica que ya se mostraba en crónicas latinas anteriores: podemos rastrearla en el siglo XI en el *Epitome Ovetense*, vulgo *Chronicon Albeldense*, y en el siglo XII en la *Crónica Najerense*. Pero es en dos obras del siglo XIII en donde este pensamiento se transforma en la base del discurso. Se trata del *Chronicon Mundi* de Lucas, obispo de Tuy —"el Tudense"— y de *De rebus Hispaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Ximénez de Rada —"el Toledano"—, llegando el influjo de esta última hasta el siglo XV. Fueron estas crónicas vías de propaganda antimusulmana, pero no las únicas. Producto del espíritu de la época es también, como ejemplo, un poema castellano sobre las Cruzadas —*¡Ay, Jherusalem!*— que, aunque fracasó en su objetivo de reclutar cruzados, fue una contribución más a la difusión de la idea de la necesidad de luchar contra el enemigo islámico.

Siguiendo la postura tradicional sostenida por la Iglesia católica durante más de doce siglos, Alfonso el Sabio no reconoce en Mahoma ni una brizna de sinceridad y no admite siquiera que pudiese haber actuado de buena fe, aunque equivocado. Es el *Falso Profeta* por excelencia y su crimen es la

fundación de una religión mendaz que, por añadidura, era la del pueblo que había acabado rápidamente con la *pax goda*: “La mezquina de Espanna que desdel tiempo del rey Leouegildo estidiera en paz bien cient et cinquaenta annos, assi como dixiemos, començosse entonces a destroyr et a sentir las pestilencias que ouiera ya otra uez en el tiempo de los romanos” (cap. 555). La pretensión del Profeta de aportar una revelación superior al Cristianismo era para la cristiandad medieval una enormidad a la par que una impía mentira, y cualquier adición o sustitución de los libros sagrados cristianos, una blasfemia intolerable. Por ello, Dante lo sitúa en la *Divina comedia* en el infierno como el primero de los condenados[73].

Los capítulos 488 y 489 de la *Estoria de España* tienen una especial importancia. Están dedicados al *mi‘ray* o viaje celestial del Profeta, tradición muy difundida entre los musulmanes andalusíes, tanto que ya en el siglo IX los mozárabes conocían perfectamente estas narraciones escatológicas y las incluían en sus escritos apologéticos del Cristianismo y contra el Islam, aludiendo a historias *leves et risu dignas* relacionadas con Mahoma, mientras otros autores hablaban de “fantasías, vanidades, mentiras, chufas e fablillas” refiriéndose a este tipo de hadices. La conciencia popular musulmana, contraviniendo la tendencia general del Corán de negar milagros al Profeta —con alguna excepción como la del *mi‘ray*— se los fue atribuyendo poco a poco, haciendo caso omiso de sus afirmaciones explícitas en el *Libro* contra la utilización de tales signos para apoyar su veracidad como profeta (*Corán*, xvii, 90-95). Por varias razones: para la mentalidad popular no bastaba que Mahoma fuera un hombre y más nada; por otro lado, la gente suplió los vacíos del Corán sobre la vida del Enviado con historias milagrosas; y otra importante razón fue precisamente la polémica con los cristianos, que cifraban la superioridad de Jesús sobre Mahoma en su poder de hacer milagros, viéndose obligados los musulmanes, por tanto, a atribuírselos ellos también a su profeta para que no sufriese mengua de cara a los cristianos. El balance general de estas historias, complementado con el susodicho *Libro de la Escala*, es de condena sin paliativos.

Alfonso X no podía aceptar la más mínima sinceridad religiosa en Mahoma, tanto por su fe cristiana —de la que, como rey, era garante—

como por su condición de monarca castellano y en consecuencia heredero (según la legitimación histórico-ideológica de la época) del reino visigodo al cual habían derribado los musulmanes. Aun en un clima de relativa tolerancia —y fuerza es recalcar lo de *relativa*— como el reinante en el Toledo del siglo XIII, musulmanes y cristianos se soportaron pero no se entendieron y en este contexto hay que situar la visión de Alfonso X acerca del Islam y de Mahoma. Los contactos entre ambas culturas no pasaron del aprovechamiento de los valores prácticos de la cultura dominada por parte de la dominadora, sin que ninguna reconociera jamás los valores morales o religiosos de la otra. La afirmación de Asín Palacios de que los avances reconquistadores de Fernando III ofrecieron a su hijo Alfonso campos nuevos para la difusión de la cultura islámica es paradigma de ingenuidad, pues nunca los conquistadores se han dedicado a difundir la cultura del conquistado, sino a utilizarla en beneficio propio. El hecho de que Alfonso X fundara en Sevilla un Estudio y Escuela General de latín y árabe en el que había profesores musulmanes de medicina y ciencias no revela especial consideración de la cultura islámica, sino un intento pragmático de utilización de ciertos conocimientos de quienes los tenían, ¿o debemos suponer en Estados Unidos un gran anhelo de difusión de la cultura alemana por haber usado a W. von Braun o a tantos otros técnicos y científicos alemanes? Las mismas traducciones medievales del Corán al castellano, una de las cuales fue encargada por Alfonso X, no significaban necesariamente una prueba de buena voluntad. Se hicieron con el fin de refutar el Islam con conocimiento de causa, como ocurrió, v.g., con la del arcediano de Pamplona Roberto de Retines (realizada en 1143) que iba acompañada de un pequeño tratado de título *Summa brevis contra haereses et sectam Sarracenorum*.

La *Primera Crónica*[74] presenta la ascensión y triunfo de Mahoma con notables anacronismos y no pocos errores históricos, empezando por hacerle conquistar Damasco o por la distinción que establece entre Hadaya (su tía) y Cadiga (su primera esposa) cuando está fuera de discusión que el personaje real (Jadiya) reunió ambas condiciones; también recoge la vieja acusación de ser el Profeta epiléptico y de que habría recibido las supuestas revelaciones en el curso de las crisis, pero con el agravante, doloso, de que

una vez recuperado las aprovechaba para fundamentar su misión profética[75]. La opinión oficial del Rey Sabio —y por tanto la dominante en su tiempo— queda expuesta con claridad:

> Les fizo ell un grand libro departido por capítulos, al que ellos llaman alcoran, e tanta nemiga et tanta falsedad escrivio ell en aquellas zoharas, esto es mandamientos, que verguença es a omne de dezirlo nin de oyrlo, et mucho más ya de seguirlo; e pero estas zoharas le recebieron aquellos pueblos malaventurados seyendo beldos de la ponçon del diablo et adormidos en el pecado de la luxuria, e oy en dia los tienen et estan muy firmes en su porfía e non se quieren llegar nin acoger a la carrera de la verdadera fe nin auer en sí la ley de Dios nin el su ensennamiento[76].

El intento de descrédito halla su culmen y remate en la novelesca y cruda muerte de Mahoma (envenenado), con el estrambote bifronte de fallar su promesa de resucitar al tercer día (la contraposición a Cristo es patente) y de terminar su cadáver insepulto y comido por perros[77], baldón gravísimo en la época; todo ello en la inteligencia de que si traemos a colación estos textos no es para que los parroquianos y beatos de las *tres culturas* incluyan también a Alfonso X en su *Índice* particular, en su *Bestiario* de innombrables, sino para desmitificar un tantito las edulcoradas visiones y versiones fabricadas por vulgarizadores más interesados que leídos. En la más rahez acepción de interés.

A medida que se encona el conflicto religioso desde finales del siglo XIV y principios del XV, la literatura contemporánea refleja el segundo aspecto más arriba señalado en la confrontación, o la difícil coexistencia, entre mudéjares, hebreos, conversos (de judíos o moros) y cristianos viejos: la confusión inextricable de cuestiones de fe con otras meramente culturales. En un recorrido exhaustivo por los cancioneros satíricos de esos siglos encontramos abundantes alusiones peyorativas para los marranos (*Coplas del Provincial* y Antón de Montoro, sobre todo) pero no tanto para los mudéjares, lo cual parece indicar con cierto fundamento que éstos no se hallaban en el punto de mira de los escritores —al menos en la misma proporción— por no representar peligro económico o político de parejo calibre, dado su bajo nivel social. En las feroces *Coplas del Provincial* —cuya autoría J. R. Puértolas[78] achaca a Juan Hurtado de Mendoza, que así reivindicaría sus derechos personales y familiares frente a arribistas,

conversos y gentes de baja extracción encumbrados por Enrique IV— desfila una larga teoría de obispos, condestables, oidores, etc. a quienes se moteja, con razón o sin ella, de orígenes marranos, pero sólo hay una alusión clara a descendientes de musulmanes[79]. La escasez de mudéjares en las *Coplas* viene corroborada *a fortiori* por el hecho de que hasta el mentado más adelante Juan Baharí, cuyo nombre podría responder a musulmán converso, en realidad se trata de Juan Arias, prelado de Segovia y marrano de origen[80]; si bien la enemistad entre unas y otras comunidades (dejando aparte a los cristianos) está latente de continuo[81], pasándose del tono mordaz a otro más trascendente, aunque sin dejar nunca la burla, cuando andan en tratos íntimos cristianos y moros ("Quien de lynda se enamora,// Atender deve perdón// En caso que sea mora[82]"), llegando, incluso, a involucrar al Papa en el negocio ("…que meter armas en moras// es caso de Padre Santo", *De Lope de Sosa a un tío suyo porque sabía que dormía con una mora*[83]), o alcanzando la máxima dramatización en el *Romancero*, al referir el casamiento que Alfonso V concierta de su hermana con el rey moro de Toledo[84]. Con lo cual descubrimos el doble eje que entraña el problema de las conversiones: por un lado se sospechaba de la sinceridad de los conversos al Cristianismo y, en cualquier caso, los cristianos viejos pobres buscaban descargar sus resentimientos y frustraciones en otros todavía más débiles, por motivos religiosos a la sazón; pero por otro se satirizaba con verdadera crueldad a quienes se tornaban moros, ya hubieran sido antes cristianos o judíos. El viajero Pero Tafur, consciente del significado del paso de una religión a otra[85] no oculta una cierta sorpresa, a mediados del XV, cuando visita Egipto y se encuentra la halagüeña situación de los mamelucos conversos al Islam en ese país, dada su pertenencia a la casta de feroces sojuzgadores de la inmensa mayoría de la población, todo hay que decirlo.

Al cristiano preocupan —por eso arremete en sus críticas contra tales aspectos— no sólo los factores dogmáticos o de creencia, también alude a los de índole cultural ("Cristiano fecho alfaquí// alheñadas las barbillas[86]") más visibles y risibles. A su juicio. Y aunque vestidos, comidas o ademanes atraigan la sátira, las alusiones más crudas suelen dirigirse al ámbito del sexo: la homosexualidad y la circuncisión:

Yo querría sin debate,
Antón salvaros la rixa
en este trote,
pues que sois buen alfayate
que fagáis a vuestra pixa
un capirote.
Porque si bien lo miráis,
aunque estéis acristianado,
yo me creo
que si a Tavara pasáis,
vos seréis apedreado
por hebreo[87].

Las historias de renegados son motivo recurrente todavía en los siglos XVI y XVII[88] y su castigo *real* debía quedar vivo en la memoria colectiva —y con tal fin se cumpliría— pues Münzer, en 1494, aun recuerda la pena infligida tras la toma de Málaga (1487) por el rey Fernando a varios renegados[89], en cuyo perjuicio incidió el agravante de haberse distinguido en la resistencia frente a las armas cristianas. La conversión al Islam, o su rechazo, es una preocupación fija de cronistas, poetas y juglares: el romance de "La muerte de Sayavedra" exalta al caballero cristiano capaz de perecer por no traicionar a Cristo, pese a admitir que el trato que se le depara es el mismo que él habría reservado para el rey moro en ocasión similar[90]. El suplicio como alternativa —y motivo *literario*— a rehusar la islamización aparece ora en las Crónicas[91], ora en los más ligeros y populares versos del Romancero[92], si bien la tal alternativa queda muy relativizada por la abrumadora y evidente presencia de otra figura, histórica y no menos literaria: la del cautivo. Y desde antiguo: cuando Mudarra solicita a Dª Sancha y a Gonzalo Gustios "e recebir cristiandat por mi ánima salvar[93]", el juglar está actuando de portavoz de la ideología corriente en la época, en la cual la salvación del alma pasa por librarse física y moralmente de cualquier dominio musulmán sobre los cristianos. De ahí la atención prestada en mandas testamentales de distintos reyes[94] al rescate de cautivos, o los esfuerzos desplegados por Juan I para liberar al rey de Armenia, prisionero del soldán de "Babilonia" (en realidad, El Cairo), llegando a entregarle, en 1383, la villa de Madrid en feudo vitalicio una vez conseguida su libertad[95].

Y a la noción de rescate se apareja la de conversión, por las buenas o las malas, de los habitantes de la Península, cerrándose así la misión profética de España, aunque desde muy atrás se presentase como una mera premonición, un deseo a largo plazo:

> El pueblo agareno de mala natura
> Será conquistado é todo estroydo,
> E quende la mar sera estableçido
> Qual quier que ayunare en el Rramadan,
> Creyendo la seta del nesçio alcoran,
> Que deva ser muerto ó ser convertido[96].

En la concepción básica de toda religión, por supuesto, "Dios siempre está con nosotros" (de lo contrario no habría feligrés que se dejase pastorear) y los cristianos medievales —como sus oponentes musulmanes — esgrimen tal privilegio en toda ocasión que pueden: la divinidad les protege y, simultáneamente, castiga a los enemigos cuando osan, por ej., profanar el supuesto sepulcro del apóstol Santiago[97]. Así se cimentan las bases ideológicas que precisaba la Reconquista: por un lado se desarrolla el concepto de *infiel* y por otro la imperiosidad legitimista de la posesión de España, afianzándose tales ejes de conducta durante el siglo XI, momento en que también parece surgir la idea de convertir a los musulmanes[98], como correlato de la recuperación de la Península por sus legítimos dueños. La trascendencia de este concepto y su difusión alcanza a los textos árabes contemporáneos[99], que lo recogen como corriente entre los cristianos. Y es que la restauración del concepto histórico-político de España es *obligación* para los hispanos, en tanto para los árabes se reduce a una noción geográfica y a la vaga continuidad de los territorios del darislam, propiciándose de tal guisa la precariedad en la resolución de su defensa por parte de los musulmanes, resultado de una mala conciencia histórica y fruto de saberse *extraños* a la tierra, todavía en tiempos tan avanzados como el siglo XI, de suerte que el poeta 'Abd Allah al—'Assal llega a proclamar sin ambages tras la toma de Toledo (1085):

> Gentes de al-Andalus, ensillad vuestras monturas
> pues equivocación es permanecer en ella.
> Las telas se desflecan por los cabos,
> mas veo el crespón de la Península

rasgándose por el centro mismo.
¿Cómo vivir en un cesto rodeados de serpientes?

En ningún otro país europeo se vivió la necesidad de guerrear contra los infieles con la necesidad acuciante, como tarea colectiva, con que se sintió en España. Chicos y grandes percibieron el esfuerzo a largo plazo que implicaba la restauración histórica, produciéndose un enfoque de oposición drástica y sin concesiones en la literatura —portavoz propagandístico de toda sociedad, a fin de cuentas— con algunos matices fantásticos o inconcretos, como venimos señalando, pero de tono y contenido realistas en general. En tanto en la coetánea literatura francesa los moros, los *sarracenos*, aparecen como inequívoco fruto del desconocimiento de una sociedad y unos individuos (los franceses) que difícilmente habrían visto uno de carne y hueso, los cristianos de España conocían con claridad a quiénes se enfrentaban. Exageraciones, personajes míticos, anacronismos, inverosimilitudes pululan por las obras francesas: reyes sarracenos de Inglaterra en la *Chanson de Gormont et Isembart*; sajones tenidos por musulmanes en la *Chanson de Saisnes*; pintorescos y paganos politeístas de nombres fabulosos y burlescos pueblan la *Chanson de Roland*[100]…. En España, muy al contrario y pese a las inevitables convenciones o extrapolaciones literarias de todo texto, se vive en directo el choque con el enemigo, nada imaginario ni lejano y la reiteración del *mensaje* es repetido de modo intuitivo hasta la saciedad por poetas, cronistas, etc., sabedores —como si publicitarios modernos fueran— de que en esa repetición reside su eficacia: no es un plañido sino un recordatorio imperativo. Semejante al *Delenda est Carthago* del censor Catón es la insistencia de los escritores hispanos en una idea omnipresente en la mente de gobernantes o pecheros: hay que restituir la Península a su prístino estado. Y ello con firmeza desde el siglo XI. Frente a los musulmanes del sur —esos a quienes A. Castro y todos sus repetidores estiman tan propios del país como los cristianos del norte— que aun en los siglos XII, XIII, XIV… persisten en inventarse genealogías con entusiasmo reclamándose *árabes*, en el estricto sentido racial, y por consiguiente foráneos y ajenos a toda idea de continuidad de la Hispania visigótica y romana, ni siquiera por hallarse sobre su mismo suelo, entre los cristianos la guerra contra los moros convierte a los *malfetriosos*

en gentes cabales, honradas y valientes, arreo comulgantes y arrepentidos de sus pecados: “non lo deben tener los omes por maravilla (…). Et así, pues ellos facían esta vida, non es de maravillar que pocos dellos venciesen á muchos Moros[101]”. La lucha contra el enemigo no sólo es una obligación moral, también dota de virtudes superiores, redime faltas previas y, en definitiva, es obsesión recurrente de casi todos los escritores: don Juan Manuel —que no es de los más insistentes en el tema— argumenta “si en esto quisiese creerle de consejo, que con la merced de Dios ante de mucho tiempo non fincaría moro en el reino de Granada, que todos non fuesen en el su señorío et en poder de cristianos[102]”; Jorge Manrique en las famosísimas *Coplas por la muerte de su padre* aduce entre los méritos del mismo haber guerreado contra moros[103]; el Romancero, incluso *a posteriori* o cuando ya la Reconquista tocaba a su fin, no cesa de animar y apoyar a los que libraban a España de aquel cuerpo extraño[104]; en el *Cancionero de Baena* distintos poetas lanzan declaraciones premonitorias, expresión de sus deseos y reafirmación de la misión histórica de España (“Morar deve en parayso// Quien guerreando con moros// Ganó tan rrycos tesoros// E tanta tierra en proviso[105]”) ante el final ya cercano; Juan de Padilla *el Cartuxano* enumera con delectación a los reyes y señores de España que cobraron fama en lides contra moros[106]; don Juan García Manrique, arzobispo de Santiago y Chanciller Mayor, en 1393, dirige a don Enrique III un discurso bien expresivo (“(…) fasta que vos ayades mayor edad, é podades ir allá, é facer guerra como debedes a los Moros vuestros enemigos[107]”); y los españoles orientales no van a la zaga, resaltándose el valor, la bonhomía y hasta la santidad de los reyes que pelearon y vencieron al enemigo musulmán[108], como parte ineludible de la autoestima.

La misión histórica de España recuperando su integridad territorial es para sus protagonistas, antes que nada, una restitución de mera justicia, como lo indica Fray Íñigo de Mendoza en su loa a los Reyes Católicos[109] y como con profusión declara la *Crónica del rey don Alfonso el Onceno*: “et con grand placer por las conquistas que Dios tovo por bien que ficiese en la su tierra que los moros sus enemigos le tenían tomada luengos tiempos avía[110]” o “porque él toviese aver para conquerir la tierra que le tenían

forzada los Moros enemigos de la fé[111]". En todo caso, el rey "quería trabajar en servicio de Dios faciendo guerra a los moros[112]", pues no sólo contaba con el socorro divino sino que había de someterse a su mandato[113].

En ocasiones, la preocupación reconquistadora llega a proyectarse sobre la psicología del adversario, así en las estrofas 905-915 del *Poema de Alfonso XI*, en que se presenta una interesante visión del dolor de Abu l-Hasan por la muerte de su hijo 'Abd al-Malik, habla en primera persona maldiciendo a los cristianos, acusándoles de traición y jurando venganza. Es decir, se confiere al sultán meriní el derecho a la parafernalia retórica propia de los héroes cristianos, postrer paso posible en la valoración idealizada del moro (noble, valiente, pugnaz, como si fuera un castellano). Y la declaración que hace:

> Castilla cuydo ganar,
> matar la cristiandad
> e fazer me he coronar
> en Toledo la çibdat;
> e i pornán la siella
> llamarme he emperador
> e aquel rey de Castilla
> a mí lamará sseñor

es una extensión en objetivos, ideas y hasta terminología de los propios criterios y anhelos de reconquista y cruzada, y aunque en esa época, en idéntico lugar y con los mismos actores (Alfonso XI, Abu l-Hasan, 'Abd al-Malik, Algeciras, Gibraltar, etc.) Ibn Battuta[114] manifiesta sentimientos parejos de retomar España y aplastar a los cristianos, no encontramos en el conjunto de los textos árabes un parangón equiparable, por lo masivo, tenso y firme, a la avalancha de la literatura española, en verdad comprometida con el tema.

Ante el precedente cúmulo de documentación —no exhaustiva— algunas preguntas resultan inevitables: ¿estaban equivocados todos los escritores hispanos (los intelectuales del tiempo) que de tal forma se pronunciaban?, ¿puede reducirse este largo y sostenido movimiento ideológico a la simpleza de considerarlo fruto de la mala voluntad?, ¿y de dónde nacía esa mala voluntad?, ¿las facetas históricas, latentes o explícitas,

de esta literatura son puras invenciones, tergiversación, demasía? En cualquier caso, a lo largo de más de siete siglos, se había ido forjando un espíritu de autodefensa primero, de vindicación después y por último de asunción colectiva de la idea de tener consigo la justicia, algo que inducirá al rey Fernando en carta a la ciudad de Sevilla, desde Loja, a 29 de mayo de 1486, a participar la toma de la villa en los siguientes términos:

> Continuando nuestra santa empresa contra los moros del Reino de Granada, acordé venir sobre Loja[115]….

3. De Monopantos y Abencerrajes

> *"…por donde vine a entender lo que pienso que deben de creer todos; que todos aquellos libros son cosas soñadas y bien escritas para entretenimiento de los ociosos, y no verdad alguna."*
>
> (CERVANTES, *Coloquio de los perros*)

Antes de abordar la incidencia del tema morisco en nuestra literatura moderna, o la supuesta *infiltración* (la tesis conspiratoria *semítica* florece junto a la fe religiosa que la anima) de los moriscos, tal vez no huelgue recordar, siquiera brevemente, cuál era la situación demográfica y el consiguiente peso económico y social de esta minoría en la España de los siglos XVI y XVII. Sabemos, por ej., que en los diversos reinos de Castilla y a tenor de las cifras de 1610 y 1611, los denominados "mudéjares antiguos" —es decir, los musulmanes sometidos antes de 1492 y que hasta entonces habían conservado sus creencias manteniéndose al margen de la sociedad dominante, tolerados pero no queridos, ni integrados, por propia decisión— no excedían los veinte mil, mayoritariamente concentrados en la región de Murcia[1]. Tampoco las cifras de Cataluña son significativas: Lapeyre admite que la cantidad de diez mil moriscos por él ofrecida puede estar inflada[2], si bien en el actual Aragón el número de sesenta y cuatro mil

expulsados que el mismo historiador toma de Fray Marcos de Guadalajara[3] nos emplaza ante un problema económico y humano de mayores dimensiones, añadiéndose la circunstancia de que en esa región la expulsión fue casi total, con lo que el número inicial de moriscos y el de exiliados vendría a coincidir.

El panorama más grave en todos los órdenes lo presentaba el reino de Valencia, donde el régimen de tolerancia —insistimos en que tolerancia no significa convivencia cordial o compenetración— había sobrevivido hasta principios del XVI, pero los *agermanados* forzaron a los musulmanes a bautizarse, así pues desde 1521 empezaron a ser designados como "cristianos nuevos" o moriscos. La presión que sufrían, espoleada por las acciones de los piratas musulmanes, indujo a la fuga masiva hacia el norte de África de pueblos enteros entre 1526 y 1534 (Callosa d'En Sarrià, Oliva, Valldigna, Cullera, Parcent, Polop, Algar, Micleta..) provocando en los cristianos viejos una reacción contradictoria, pues si por un lado celebraban la desaparición física de enemigos potenciales como quinta columna y en cualquier caso posibles competidores económicos, por otro se corroboraban a sus ojos las sospechas de que las conversiones habían sido —como no podían ser de otro modo— hipócritas y falsas, agravado este criterio con el temor, de continuo confirmado por los hechos, de que los fugitivos pasarían a engrosar las flotas de corsarios que asolaban el levante español o asaltaban a los navíos mercantes. Sin embargo, en el XVI los cristianos viejos ocupaban las poblaciones grandes (Valencia, Morella, Castellón, Alcira, Gandía, Alicante, Orihuela, Murviedro, Segorbe) al igual que muchos puntos secundarios, en tanto los moriscos quedaban relegados a los arrabales y en proporciones exiguas, sin que se sepa en qué momento, desde la Reconquista, los cristianos se habían convertido en mayoría, apuntándose el crecimiento espectacular de la ciudad de Valencia, durante los siglos XIV y XV, como la causa que habría desequilibrado la balanza a su favor. En el instante del destierro, aproximadamente un cuarto de la población valenciana estaba compuesto por moriscos, saliendo camino de África 116 022 almas, a las cuales se pueden adicionar otros ocho mil fugados, fallecidos o condenados a galeras. No insistiremos en nuestras dudas en torno al celibato eclesiástico como origen del estancamiento demográfico

de los cristianos viejos en el XVI[4], tesis socorrida y folklórica donde las haya y a la que se suma Lapeyre, si bien él mismo reconoce que otros motivos pudieron incidir en el parón poblacional, como la decadencia de la industria de la seda[5]. Sin embargo, algo resulta evidente, al comprobar el predominio de los cristianos viejos en las aglomeraciones urbanas principales: la industria y el comercio a gran escala estaban en sus manos (y hablamos de Valencia, donde más moriscos había), lo cual debilita en grado sumo las vociferantes condenas pseudohistoricistas que desde el siglo XIX nos anatematizan culpando a la expulsión del empobrecimiento económico español[6]. Debilidad que se torna consunción irremediable con las consideraciones de Lapeyre —nada sospechoso de retórico imperialista— a propósito de la realidad agraria en la Valencia de la época:

> Si adoptamos la distinción tradicional de tierras de secano y tierras de regadío, comprobamos que los moriscos predominaban en las primeras, a excepción de la actual provincia de Castellón, cuyas tierras altas de Morella y el Maestrazgo formaban un sólido bloque cristiano. A partir del río Mijares, casi todos los macizos montañosos e incluso zonas de colinas como la que se extiende al oeste de Valencia hacia Chiva y Buñol estaban pobladas en su mayor parte por moriscos (…) esto nos lleva a una comprobación fundamental, capaz de sorprender a los que creían, en base a afirmaciones muy repetidas, que las fértiles huertas eran el espacio predilecto de los moriscos. Al contrario, el mapa nos muestra que la huerta de Valencia era cristiana en su casi totalidad. Igual que la plana de Castellón, la ribera del Júcar, las huertas de Alicante, Elche y Orihuela. Los moriscos no eran numerosos más que en dos zonas de regadío, alrededor de Játiva y de Gandía. Ambas ciudades cristianas estaban rodeadas por una multitud de “rafols” y alquerías moriscas. Pero por importantes que fuesen, estas dos llanuras no abarcan más que una escasa superficie[7].

El problema morisco estaba, pues, circunscrito a Valencia y, en menor medida, a Aragón. Su incidencia económica era bastante menor de cuanto se ha repetido por los temibles divulgadores y su relevancia cultural —por el bajo nivel socioeconómico de los afectados— más bien escasa. No obstante, atreverse a reflexionar sobre ello, sin prejuicios en pro o en contra de los moriscos, tal como ya adelantó Caro Baroja[8], y sin pertenecer a ninguna camarilla (erudita en otros tiempos, publicística en la actualidad) es arriesgado: sobre la cabeza del temerario se cierne toda la irracionalidad de los autocríticos, bien pertrechados con su catecismo particular bajo el brazo; autocríticos que jamás se autocritican sometiendo a revisión sus propias ideas, limitados como están a ensombrecer más aun facetas de nuestra

historia que ya fueron sombrías de por sí, sin necesidad de ayudas. Américo Castro y sus beatos epígonos, entre los españoles, han construido la ficción de unos conversos (marranos o moriscos, todos juntos: todo vale) que se infiltran en los medios culturales de la época y los inficionan con su propia *identidad* —¿se percatarán siquiera de que éste es un concepto recientísimo?— inoculándoles la preocupación por el vivir desviviéndose[9], la crítica al sistema de valores dominante, el temor a la Inquisición, la conciencia casticista, la búsqueda de la fama…, que sólo pueden explicarse, según ellos, por la procedencia *semítica*[10] de los autores; despachan "la literatura del Siglo de oro en el marco de una *sociedad conflictiva* —¿cuál no lo es?— de enfrentamiento de castas; y en toda la literatura subyacería el ajuste de cuentas entre cristianos viejos (el Romancero, la novela de caballería, la comedia lopesca, Quevedo pertenecían a este bando) contra cristianos nuevos[11]". Los orígenes conversos (de judíos) de Santa Teresa o Alemán (ambos buenos católicos) sirven para estupendas generalizaciones, olvidando que los primeros interesados en mostrarse como fieles servidores y adictos a la cultura y la ideología dominantes eran esos mismos cristianos nuevos (vid. *infra* el caso de Francisco de Rojas). Pero hay más: también se excluye la mera posibilidad de que cristianos nuevos o viejos fueran sinceros al cien por cien en sus escritos, en pleno acuerdo con las posturas oficiales en cuestiones concretas (la política antimorisca y la ulterior expulsión, por ej[12].) que —parece preciso recordar— no eran puras directrices gubernativas sino que respondían a un estado de ánimo (de opinión, diríamos hoy) generalizado. Incluso se retuercen los argumentos en el sentido opuesto a lo que dicen de modo expreso los textos ("El zapatero Pérez de Hita, preciado por todos a causa de su "objetividad" histórica para con cristianos y moriscos se debe haber visto compelido a llamar a estos últimos "infames y perros moriscos salvajes")[13]. Si Ricote o el jadraque Jarife reniegan de sus orígenes y maldicen a su raza[14], hay que imaginar, sin remedio, que Cervantes está "comprando a un alto precio su libertad"; si el autor hace a don Quijote comer, entre otras cosas, "duelos y quebrantos" (huevos con torreznos, a base de cerdo) es para mejor demostrar su condición de cristiano nuevo (más bien los moriscos históricos que conocemos evitaban con uñas y dientes tales aventuras gastronómicas); si

su amada Dulcinea sala puercos es también por proceder de moriscos[15]; si don Quijote es imaginativo e inteligente y lee libros también denota antepasados conversos… No hay escapatoria ante esta técnica deductiva, esta forma de razonar, pues previamente Américo Castro había establecido el dogma de que sólo leían libros o tenían inquietudes científicas los judeoconversos[16], razón de que "(…) en la vida española no se produjo ninguna actividad científica original y por sí sola válida[17]". Con lo cual las 32 universidades existentes en los siglos XVI y XVII quedan vaciadas de contenido y objeto, mientras de idéntica forma resulta incomprensible el tonto oscurantismo voluntario de las instituciones europeas que acogieron a la sazón a una pléyade de científicos y maestros españoles (y no por ser protestantes fugitivos, en su mayoría)[18]. Tampoco se comprende el masoquismo europeo con la moda de la literatura española y sus consiguientes traducciones y copias de temáticas y modelos hispanos, etc[19].. Pero lo que en modo alguno se entiende —y ahora ya en serio— es que un erudito tan leído como A. Castro se deje arrastrar de su propia verborrea, o de su misión profética, hasta el extremo de ignorar adrede las inmensas aportaciones españolas en Cosmografía y Geografía, fruto de los descubrimientos (el mapa de Juan de la Cosa es de 1500…, nada menos; por no enhebrar una lista de cartógrafos y astrónomos); o los estudios de Medicina, Ciencias Exactas, Mecánica, Botánica, Lingüística, Filosofía, etc[20].. Nada de ello vale un ardite si de antemano así lo hemos decidido.

Mención especial requiere el *Diálogo de los mártires de Argel* de Antonio de Sosa[21] que nos presenta una colección de martirios por la fe de cristianos prisioneros. La obra, cuyo valor documental es, en conjunto, fiable, adolece del inevitable tono arrebatado-apologético comprensible en alguien que padecía la esclavitud en primera persona, sabedor por ende del efecto ideológico que su texto habría de producir en los receptores cristianos. Por ello, no podemos quedarnos en el envoltorio (su forma de expresión, o la idealización de las víctimas, tan fácil de caricaturizar hoy en día), en tanto estimamos sus escalofriantes relatos dignos de tomar en cuenta, cuando menos como referencia para relativizar los sufrimientos que endosaban los moriscos, sus coetáneos. Sosa/Haedo corroboran datos y prácticas bien conocidas: las fugas masivas y voluntarias de moriscos

valencianos hacia Berbería, el rencor que éstos vierten sobre los presos españoles, el establecimiento de ciudades en la costa argelina especializadas en la piratería (Cherchell o la misma capital), la existencia de musulmanes cristianizados que aceptan el martirio antes que renegar de la fe, la crueldad horrenda de las ejecuciones (empalamientos, hoguera, lapidaciones, asaeteamiento, víctimas enterradas vivas y un largo etcétera), o de castigos *menores* (corte de orejas y narices, flagelaciones…) que en la época eran habituales en el Mediterráneo y en toda Europa. Sosa/Haedo adjudican a berberiscos, turcos, árabes, moros en general, las mismas sevicias que otros escritores holandeses, franceses o alemanes achacaban a los españoles[22], con lujo de viñetas esgrimidas como *prueba* de la Leyenda Negra y sin tregua reimpresas en grabados interiores o cubiertas de libros hasta nuestros días. Con toda seguridad, unos y otros exageraban; y, con no menos certeza, tampoco inventaban *ex nihilo*. Si la España de entonces, en vez de ignorar las realidades adversas, enfrascada con su ya no muy limpio ombligo, se hubiese aplicado con una industria editorial pareja a denunciar los excesos de los protestantes o, simplemente, de sus enemigos europeos, también habría podido competir con éxito en esta variante de propaganda político-religiosa y forjar, a su vez, otras leyendas tan negras como la propia. Quizás el desdén hacia el adversario, fruto de la sobrevaloración de las propias fuerzas, lo impidiera; o la lejanía con que se vivían en la Península los conflictos europeos, pese a estar metidos en ellos hasta el cuello. En todo caso, Antonio de Sosa sí participa con sus páginas en la confrontación con el enemigo inmediato (*el turco, el moro*) y ofrece un soporte argumental creíble y serio para los españoles contemporáneos: no olvidemos que la expulsión de los moriscos se completa en 1614, dos años después de la aparición de la *Topographia e Historia General de Argel*, en la cual está inserto el *Diálogo de los mártires*. Pero su libro no es una mera coartada moral fabricada *ad hoc*, sino un instrumento razonable —y con infinidad de detalles concretos— resultado y testimonio de sus feas experiencias durante la prisión, un grito de socorro en suma. La aparición, nada literaria, de Cervantes[23] dota de un emocionante verismo histórico a la relación de Sosa.

Pero lo que en verdad llama la atención en la obra no son los esperables tormentos y heroísmos de unos u otros, sino el tono de militante entusiasmo promusulmán de uno de los editores, E. Sola, quien, tanto en este libro como en otro[24], no recata su parcialidad, pese a tratar de enmascararla de *objetividad* y sentido de revisión *autocrítica*, aquejado del mismo dulce desmayo que sufren algunos en cuanto ven un turbante. Así, por ej., al aludir a la muerte de Aruch Barbarroja, en combate con los españoles y en el curso de sus correrías (es obvio que asumiendo los riesgos que tales andanzas conllevaban), destapa unas simpatías un poquito cómicas: "los españoles lo mataron porque aquello era tiranía y no se podía permitir[25]". El hipercriticismo autoflagelante no se para en barras y, ya puestos a ser más papistas que el Papa, nos refiere el autor[26] la historia de un zagal de Carboneras que, tras ser raptado por los piratas (1724) regresa a España, rescatado por los mercedarios en Argel. El lance induce a E. Sola a concluir de modo tan estupendo como delirante: "El niño Francisco Hernández, de siete años, seguro que guardaría recuerdos de aquella aventura de veinticuatro días argelinos de su infancia, y no sería aventurado sospechar que un día, de alguna manera, volvería a visitar Berbería": ¡Héle las fiebres turísticas de un pastor almeriense en pleno siglo XVIII!

Y si por tales piélagos de fantasías navegan españoles, no es sorprendente que críticos extranjeros desdeñen la discreta prudencia de Cirot[27], que propone limitarse a intentar entender los fenómenos, y se lancen a la cómoda y entretenida condena desde una distancia de cuatro siglos, obviando los aspectos que menos les interesa mencionar (tal, la connivencia de los moriscos con los turcos[28]) y fijándose, como de costumbre, en las acusaciones más estériles ("medidas que emanan de una política encaminada al etnocidio[29]"), al abordar la prohibición de la poligamia por los legisladores españoles del XVI: es de suponer que la interdicción de la poligamia en la Francia actual también tiene como objetivo "una completa asimilación al modelo familiar de la mayoría[30]". No obstante, el más asombroso y chusco patinazo de Bernard Vincent se produce cuando el historiador francés afirma muy convencido que la etimología del verbo español "retajar", con sentido de "circuncidar",

procede de la raíz árabe *t'.h.r*[31] —lo cual le da pie para toda una serie de conclusiones sobre la difusión de la práctica, para él amplia— cuando, no ya la incontestable documentación de Corominas[32], sino la mera existencia del verbo francés *tailler* están proclamando a voces que nos encontramos ante un étimo latino (*TALEARE*): al parecer los árabes no son los únicos aficionados a inventar etimologías basándose en apariencias de similitud fonética.

En definitiva, lo que no quieren unos y otros ver y menos aceptar, allende o aquende nuestras fronteras, es que los españoles de la época abrigaban sobre los musulmanes (los "moros") las ideas que podían abrigar en sus circunstancias, y no las actuales de "mestizaje", "comprensión" y "convivencia", en las cuales, del lado musulmán, la reciprocidad suele brillar por su ausencia. La confusión —para europeos y españoles— entre las distintas etnias o sectas que componían el mundo islámico en el XVII no difería nada de la ya señalada en la Edad Media[33] y por ello la opinión latente sostenía inexactitudes palmarias como las reseñadas en los siglos medievales: los moros carecen de fe, de racionalidad, de justicia[34], etc.; encarnan todos los males, en primer lugar por ser el peligro *físico* y concreto más próximo que se padece, reforzado con la entrada de los turcos en el pleito —Kemal Rais llega en 1501 al Mar Tirreno—, tras el debilitamiento de los árabes norteafricanos. Su *presencia* —digámoslo con un eufemismo políticamente correcto— en el Mediterráneo Occidental continúa el reguero de saqueos y esclavización de habitantes emprendida tiempo atrás en las costas e islas griegas. El asalto y pillaje de Ciudadela (Menorca) en 1558 por Piali Rais; la muerte de Martín de Córdoba, conde de Alcaudete, en Mostaganem, junto con el apresamiento de otros ocho mil españoles en la misma batalla; o la ocupación de Chipre por los otomanos, con repoblación de la isla con musulmanes procedentes de Anatolia, son algunos de los hitos con que el poder islámico de las orillas oriental y meridional del Mediterráneo responde a la guerra de las Alpujarras o a la presión sobre los moriscos de España. Los cautivos en Argel (1579) pasan de 25 000 y una parte de ellos[35] apostata de la fe católica, simplemente para sobrevivir e, incluso, en algunos casos para medrar, lo cual induce a algún entusiasta actual a soltar de nuevo la soflama catequista, llamando

“tierra de libertad” al país que esclavizaba a los indefensos aldeanos o marinos españoles[36]. Todo ello se refleja en los escritores del tiempo: el padre de Guzmán de Alfarache reniega en Argel, se casa y enriquece aunque después huye a España[37]; un rufián replica a su iza:

> Adiós te queda, que parto
> a ver a Calatayud,
> por no ser de tu galera
> el forzado de Dragud[38];

y tratadistas cuyo objeto central dista mucho de África y de los moros, contribuyen a reforzar la noción dominante[39], pero no por estar participando en conspiración o campaña de intoxicación ideológica ninguna, sino por ser eco, y no inductores, de la opinión extendida. La preocupación por el norte de África (la imagen más tangible) es constante en los escritores españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII. Las plazas que ocupaba el ejército español —Mazalquivir y, sobre todo, Orán— atraen la atención de primeras figuras como Cervantes, Góngora, Lope o Quevedo, pero el interés, literario y sociológico, no es menor en épocas ya más tardías (XVIII), en las páginas de Gerardo Lobo, Ignacio de Luzán o V. García de la Huerta con su tragedia *Raquel*[40].

Como no podía ser de otro modo, los colores con que se pinta a los individuos y a la sociedad enemiga oscilan entre la exageración y el error por ignorancia, aunque el trasfondo del cuadro sea verídico y fiel exponente de la situación real que se vivía: enfrentamiento continuo entre las dos religiones, las dos culturas, las dos orillas. Sin buenos ni malos, potenciales piratas todos; si bien los cristianos nunca desarrollaron como industria económica, permanente y organizada (para exigir rescates), la captura de musulmanes en las riberas de África. La ferocidad malvada que Duque de Estrada[41] adjudica a los moros de Qerqenna había tenido un antecedente glorioso en la *Legatio Babylonica* (1501) de Mártir de Anglería, en cuya obra desfila un torrente de condenas y observaciones, justas o injustas, que tal vez se entenderían mejor de poder calibrar el pánico que debió pasar el autor en el Egipto mameluco[42]; como quizás los trabajos y sinsabores padecidos por Diego de Torres en el desempeño de su misión en Marruecos

(rescatador de cautivos) contribuirían a explicar sus dicterios genéricos contra los marroquíes[43] o, más especialmente, los muy crudos contra Mahoma[44] —en la línea de Alfonso X que arriba veíamos— o en torno a normas sociales, tal el matrimonio polígamo[45]; en tanto la preocupación primordial, como fuente de ciencia y educación casi única, por la enseñanza del Corán es descrita con ironía por Domingo Badía —alias Alí Bey— escritor tardío a fines del XVIII[46], viniendo su relato a coincidir plenamente con el de al-Hasan b. Muhammad al-Wazzan —más conocido por Juan León Africano— o con el de alguien tan poco sospechoso de antimusulmán como Ibn Battuta[47].

Sola-Solé[48] destaca en términos numéricos el interés literario descubierto por Cervantes en las temáticas "moriscas", en definitiva la veta de aprovechamiento argumental de los conflictos políticos y sociales de la época: "Si nos limitamos a las diez comedias de Cervantes, el número de personajes orientales, con o sin nombre propio específico ("moro", "paje moro", "mercader moro", "garzón", etc.) se elevaría a 62, lo que dentro del total de personajes dramáticos, representarían el elevado porcentaje de casi el 24 %. De referirnos sólo a los personajes con nombres propios (Zahara, Arlaza, etc.) el porcentaje sería de casi el 17 %, lo que contrasta bien a las claras con el de la producción de Lope, con sólo un 7,5 % de nombres propios orientales". El estudioso olvida la abrumadora profusión de obras de Lope, su inmensa fecundidad, por lo cual en Cervantes la desviación estadística puede ser mucho mayor al tener menos obras y por tanto ser el universo de la encuesta más reducido, pero justo es reconocer que tampoco pretende, a partir de esas cifras, extraer por los pelos simpatías criptomoriscas del escritor (¿qué motivos de afecto hacia los árabes podía experimentar, aparte de haber sufrido un largo y penosísimo cautiverio en Argel?); ni tampoco riza el rizo sacando extravagantes conclusiones de las formas de los nombres adaptados (castellanizados: Abindarráez, Abenámar, Abencerraje; o más cercanos al árabe: Muley Hamet, Hazén, Fátima, Halima, etc.) o de la utilización de arabismos en sus obras, cuya intención ambientadora "de color local" es patente y no merece mayores comentarios[49]. El mismo Sola-Solé[50] recuerda el caso de Francisco de Rojas Zorrilla, comprobado descendiente de moriscos y judíos, que en su

obra *El Profeta falso Mahoma* (estrenada en 1635), presenta una visión no sólo crítica sino francamente irrespetuosa hacia el personaje aludido, fruto del estado de ánimo de la población contra *el turco*, de las negativas secuelas, todavía muy vivas, que de los moriscos subsistían y de la realidad psicológica que describe el refrán "No hay peor cuña que la de la misma madera". La obra, de gran éxito pese a sus anacronismos y barbaridades históricas, fue muy representada y reeditada, buen exponente tal aceptación de los sentimientos populares, no muy interesados en detectar si la base documental era veraz o si se precisaba bucear en la *Historia Arabum* de R. Ximénez de Rada, en la *Coronica de Mohamad* del Arcipreste de Talavera o en la ya varias veces mentada *Primera Crónica General* de Alfonso X —fuentes en que quizás bebiera Rojas Zorrilla— para desentrañar los puntos oscuros o la verosimilitud de las hinchadas acusaciones que al Enviado se dirigían. La obra, como otras[51] del tiempo, suscita el conflicto íntimo de muchos conversos, quienes, para reafirmar su adscripción sincera a la nueva fe (y a la nueva sociedad en que se integraban) no ahorraban ataques despiadados, y en ocasiones injustos, contra la antigua: éste pudo ser también el caso de Juan León Africano, como en otro lugar hemos señalado[52]. En todo caso, uno y otro, Cervantes y Rojas estaban respondiendo a lo que el público demandaba, mostrando las ficciones y explotando los recursos argumentales, los motivos literarios, las distintas secuencias y hasta tópicos que el espectador, oyente o lector esperaban encontrar y dotando al conjunto del espíritu de lucha y rechazo, de condena tajante del moro, tan en boga entonces. Si Cervantes habla del cautiverio es por haberlo soportado en sus carnes, si en sus obras aparecen dispersos personajes moriscos, es sencillamente porque formaban parte del panorama social y si el trato colectivo que otorga a estos falsos conversos es de repulsa, ésta provenía del criterio generalizado, del cual —mientras no se demuestre lo contrario con datos, no con elucubraciones— no hay por qué dudar participaba nuestro genio alcalaíno. Así de obvio, así de poco novelero: qué le vamos a hacer.

Como venimos indicando, todavía en las primeras décadas del XVI subsistía una actitud de cierta tolerancia hacia los moriscos, así pues en 1535, con motivo de la conquista de Túnez, se llevaron las zambras de La

Hoya y Axarquía a las fiestas del día de San Luis en Málaga (25 de agosto); lo cual prueba que los moriscos habían conseguido mantener estas diversiones sin gran oposición; y en la Junta toledana de 1539 se declaraba, en su última respuesta, que, si "en las zambras que los cristianos nuevos de moros hiciesen, no interviniere herejía ni apostasía ni sospecha de ella, ni otra cosa que sea contra nuestra santa fe católica, que los inquisidores no procedan contra ellos; pero si en las dichas zambras se cantaran loores de Mahoma u otra cosa que sea en ofensa de nuestra fe, como dicho es, que se haga justicia[53]". San Ignacio acepta a muchos conversos en su Compañía y es contrario a los estatutos de limpieza de sangre, postura similar a la de Santa Teresa, el padre Luis de la Palma o el padre Mariana, algunos de los cuales entroncaban de cerca o de lejos con cristianos nuevos[54]. Por otra parte, los moriscos presentaban los rasgos característicos de una *casta*, de un grupo definido y cohesionado, en términos generales (traje, costumbres, gustos artísticos, bailes, músicas, modos de construir, idioma, dedicación a ciertos oficios o forma de vivir el cristianismo, mucho más ambigua que la propia de una mera disimulación "críptica[55]"), sin que la incorporación de unas mínimas élites de notables a la aristocracia local española de la época (en Granada, v.g.) alcanzase a paliar la impresión general de comunidad enquistada y remisa a sentir con la mayoría.

Los rasgos con que se describe a los moriscos —o a los *moros*, en sentido amplio— son físicos a veces, de *pasiones*[56] o, sobre todo, atañen a manifestaciones culturales externas, con neta distinción respecto a los gitanos, que nunca adoptaron una actitud religiosa terca anticristiana sino que, por el contrario, se declaran católicos y es "la vida que llevan y su aspecto[57]" el motivo de su rechazo. La descripción de los moros adquiere tintes con frecuencia burlescos y en ellos se concentra el cúmulo de tópicos —evidencias culpables a ojos de los cristianos viejos— referentes al vino, el tocino, el no crer en Dios[58]…, y a la lengua: por ej., el uso del artículo árabe *al*— precediendo a los sustantivos y adjetivos árabes y, por analogía, al léxico romance[59], sin atender a diferenciaciones de género y número en el artículo, pues en esa lengua no las hay y los moriscos, al chapurrear el castellano, caían fácilmente en este tipo de errores, con la consiguiente explotación cómica. Aunque el recurso literario de presentar como risible el

habla de los moros ya había sido percibido por autores de dos siglos antes, v.g. el Conde de Paredes (“Gualá, estar hombre del campo // aunque no lo parecer[60]”), será el desarrollo del teatro el que favorezca más su uso; así la canción morisca que Lope adjudica a un moro en su comedia *San Diego de Alcalá*[61]:

> El maniana de san Juan
> al tempo que el manecía,
> gran festa hacedle los moros
> al Señor san Joan Baptista.
> ¡Ay ha!
> Salimos todos al vega
> divididos al cuadrilias:
> Benzaide lievar leonado
> con lunas de plata fina.
> ¡Ay ha!
> Alcaide de los donceles
> una marlota marilia,
> toda de Mahomas de oro
> e mil arábigas cifras.
> ¡Ay ha!
> Cuando estar jugando todos
> con el dargas y cañizas,
> el maestre de Santiaguas
> tener so gente escondida.
> ¡Ay ha!
> Salir de repente juntos:
> damos voces el moriscas,
> desmayábase la Reina
> sobre una turca alcatifa.
> ¡Ay ha!

Cuando el marqués de Mondéjar entra con su campo en la Alpujarra (1569) hace pregonar un bando “declarando que la guerra era contra enemigos de la fe y rebeldes a su majestad[62]”. En esas palabras compendia el conjunto de acusaciones que los cristianos viejos dirigían a los moriscos, quienes alcanzarían el nivel más bajo de estimación pública hacia 1600[63], estado de ánimo que —como veíamos— aparece bien reflejado en Cervantes. Éste, en las diatribas dispersas en *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, *El coloquio de los perros*[64], o el *Quijote*[65] aporta el *corpus* teórico de responsabilidades, pero también abunda en la visión común sobre los moriscos hasta en adscripciones parciales, de detalle: por ejemplo, en *El*

licenciado Vidriera[66] la hechicera mencionada es, naturalmente, una morisca que, como miembro de una comunidad aislada, automarginada y, por ende, pobre, reunía todos los méritos para recibir tal galardón: del mismo modo en que Jerónimo de Pasamonte[67] nos presenta en Gaeta a una bruja… morisca, por supuesto. Misterio, poderes dañinos, oscuras fantasías podían endosarse a estas mujeres conversas, pero sus correligionarios menos encubiertos —los bandoleros *monfíes*— provocan pavor[68], paralelamente a las suspicacias que concitaban la solidaridad de los linajes (la fortísima cohesión de clan), la práctica clandestina de la poligamia (pese a su exigüidad)[69] o la doblez de imponer dos nombres (uno cristiano en el bautismo y otro musulmán en la *'aqiqa*) a los recién nacidos, práctica encubierta de la que se revelan entusiastas los más pobres y aculturados[70], quizás por asirse al nombre como a uno de los últimos signos portadores de la identidad. En todo caso, el contraste entre judíos conversos y moriscos es grande, pues mientras los primeros se adaptan y

> penetran de mil formas, los segundos quedan siempre como un cuerpo aislado de tan difícil asimilación que, por último, es expulsado casi en su mayor parte al norte de África, sin dejar rastro de su existencia poco después de realizada la expulsión. En cambio, los judíos conversos fueron con frecuencia hombres de extraordinaria capacidad en todas las esferas (…). Se habla de bastantes autores famosos de ascendencia hebrea. Los moriscos, en bloque no demuestran tener ni la sutileza, ni la combatividad de los judíos (…) los mismos que, sintiéndose cristianos viejos, convivían con los conversos judíos y con los moriscos a la par, nos han dado fe de la falta de ductilidad de los segundos. El morisco no puede acomodarse a una situación de "biculturalidad" como se acomoda el judaizante. Es, en bloque, como es. (…) Hasta los nombres y apellidos cristianos que le han hecho adoptar los modifica de modo que los hace sospechosos. Vive en la morería hasta el mismo momento en que recibe la orden de marchar. Asciende poco en la vida social[71].

Retrato crudo pero realista el trazado por Caro Baroja y con el cual *grosso modo* estamos de acuerdo. Sin embargo, los escritores de la época (cómodamente catalogados *a posteriori* como representantes de los cristianos viejos) dirigen sus preocupaciones principales hacia los criptojudíos, sin duda por estimarlos más peligrosos: si los moriscos pueblan las comedias con su folklorismo colorista o las jácaras y donaires que podían provocar su habla, ropas o condumios, los judaizantes atraen auténtico odio, v.g. en el mejor de nuestros escritores de todos los tiempos, Quevedo[72], si somos capaces de verle sin prejuicios postmodernos. En La

Isla de los Monopantos[73], opúsculo inserto en *La fortuna con seso y la hora de todos*, Quevedo exhibe un antisemitismo elemental y tópico narrando una reunión de rabinos en Salónica con presencia del Conde-Duque y sus ministros: el medro temporal es el fin supremo, la disimulación el medio de lograrlo y la condena —por tanto— inevitable.

La resistencia pasiva o armada, o el bandolerismo a secas, de los moriscos comenzó en el mismo año 1492, al término de la Reconquista[74], y preferentemente se manifestó en la Alta Andalucía, dando lugar a encarcelamientos[75] y otras formas represivas o de abuso de autoridad, tal la utilización de los presos como mano de obra gratuita por los alcaides de las prisiones, llegando uno de ellos (Andrés de Castro, cárcel de Valencia) a ser condenado a tres años de galeras por las acusaciones de sus víctimas[76]. Esta explotación de las gentes más desvalidas e indefensas era práctica corriente en la época, y no sólo en Europa: Juan León Africano[77] refiere acerca de la cárcel de Fez que "El gobernador cobra un ducado y cuarto por cada condenado. Además, por toda persona encarcelada tiene derecho a una cierta tasa (…). (Los comisarios de policía) tampoco ellos reciben otro salario que el producto de un tributo aplicado a las gentes arrestadas cuyo montante está calculado según la duración de la detención y según la naturaleza de la pena infligida"; y el mismo J. L. Africano, en El Cairo[78], relata que "(…) el alcaide de la prisión resarce a sus acreedores y mantiene a los infelices presos enviándolos a diario a la ciudad, encadenados por el cuello y conducidos por los guardianes para pedir limosna; después se apropia del monto de las limosnas y deja a los prisioneros lo mínimo para subsistir miserablemente". Sin embargo, el acontecimiento que mayor peligro revistió y que, por tanto, más graves repercusiones hubo de provocar fue la sublevación de las Alpujarras a fines de 1568, en nada diferentes acción y reacción a otras coetáneas y aun a algunas más recientes: la rebelión de los anabaptistas en Alemania sofocada a sangre y fuego, como la de los irlandeses en tiempos de Cromwell, o la de los *camisards* en el reinado del Rey Sol, o la de Polonia en pleno siglo XIX.

Se discutió despaciosamente en las esferas oficiales, por letrados y teólogos, si los rebelados que se apresaran deberían ser reducidos a esclavitud en castigo por su traición al cristianismo y siguiendo la norma

general de esclavizar a los paganos cautivos en guerra (lo cual no se podía efectuar con cristianos) y Felipe II, tras muchos titubeos, dispuso "con una moderación piadosa, de que quiso usar como príncipe considerado y justo[79]" la libertad de los niños y niñas menores de diez y once años respectivamente. Hurtado de Mendoza y sobre todo Mármol Carvajal[80] nos ofrecen un cuadro documentado y realista, aunque los afeites novelescos no escaseen —también en Mármol— cuando se trata de explicar sucesos poco honrosos, como lo son, en general, las escabechinas de moriscos[81]. El mecanismo que sigue el autor responde a una plantilla fija: la crueldad (o impiedad) de los moriscos suscita la indignación de los cristianos y éstos ejecutan sangrienta justicia con poco lujo de detalles del narrador. La matanza del peñón de Inox, poblado sobre Níjar, perpetrada el 1 y 2 de febrero de 1569, se justifica con las tropelías cometidas de antemano por los moriscos[82]. De todos modos, quedan cabos sueltos difíciles de encajar en el relato, no ya la intención exculpatoria de Mármol, o la veracidad de las atrocidades de los sublevados (suelen aparecer datos muy concretos, nombres, filiaciones, etc. de los afectados) sino de otra índole: en el caso de Inox, el estudio *in situ* del lugar hace poner entre interrogantes las cifras de moriscos refugiados en el peñón primero y después apresados (unos 3000), por simple imposibilidad física de que cupieran.

El procedimiento psicológico es idéntico al narrar otra ejecución masiva, con ciertos tonos novelescos, en Ujíjar, la causa esta vez el mal trato y escarnio padecido por un Cristo a manos de los sediciosos[83]; como se fundamenta la matanza por las turbas de los moriscos presos en Granada (110 muertos) porque "muchos dellos se hallaron estar retajados[84]"; de igual manera que, en Las Guájaras, "fue tanta la indignación del marqués de Mondéjar que, sin perdonar a ninguna edad ni sexo, mandó pasar a cuchillo hombres y mujeres cuantos había en el fuerte[85]". Y no son éstos los únicos ejemplos. No obstante, el relato escueto, casi cinematográfico, de Mármol constituye en ocasiones una eficaz autocrítica, por más que escaseen comentarios o declaraciones condenatorias[86] pero, en todo caso, la pura enumeración y descripción de hechos contrasta vivamente con los epigramas, no poco crueles, de autores diversos satirizando la muerte en la

hoguera (v.g. de Góngora, u otros atribuidos a Quevedo, el conde de Villamediana, Velázquez de Ávila, etc.)[87] y en suma reflejando los sentimientos generales de animadversión hacia los falsos conversos que, tampoco tras su salida hacia el norte de África, terminaban de padecer infortunios: no siempre eran bien acogidos con solidaridad o meramente misericordia y respeto (por su superior nivel técnico, por la competencia económica que podían entrañar y, desde luego, por ser poseedores de joyas u objetos que despertaban la codicia entre los norteafricanos, habituados a vivir del saqueo y bandidaje endémicos[88]).

No parece que los literatos de la época manifestaran pena alguna por la expulsión de los moriscos (1609-1614), sino más bien al contrario: la celebraron con alborozo, no sólo por halagar las pasiones del vulgo o por actuar de altavoces de la política oficial, sino por conocer la escasa incidencia, la importancia relativa, de la salida de una parte nada apreciada de la población. Las conclusiones de Elliott[89] son terminantes en cuanto al empobrecimiento español general: las exacciones de impuestos que arruinaron al reino de Castilla y lo despoblaron durante el siglo XVI, la terrible peste de 1599-1600 con sus efectos en la ausencia de mano de obra, el éxodo hacia las ciudades origen de la carestía de productos agrícolas, el pozo sin fondo de las guerras de religión (sólo en la Invencible Felipe II gastó 10 millones de ducados), la insuficiencia de los envíos de plata americana para cubrir los agujeros (nada más un cuarto de los ingresos reales al año procedía de América[90]), la carga tributaria que pesaba principalmente sobre Castilla[91], la dependencia cada vez mayor de las importaciones del norte de Europa, manufacturados y cereales, fueron sin duda mucho más decisivas para la decadencia económica. No se pueden magnificar las consecuencias de la salida de los moriscos y en cualquier caso es menester contemplarlas en todos sus matices y por regiones, por el distinto peso que los moriscos tenían, como más arriba señalábamos[92]. Y Lapeyre no es menos tajante al concluir: “(…) las observaciones precedentes nos autorizan ya a concluir que la salida de los moriscos no fue para el reino de Valencia esa catástrofe sin precedentes que algunos autores han imaginado, aunque las pérdidas sí que fueron sensibles y lentas de reparar[93]”.

La España de los siglos XVI—XVII (más bien inicios de este último siglo) vive respecto a los musulmanes una paradoja de psicología social que también encontrará su correlato en la literatura: maurofilia *versus* maurofobia. Nos referimos al concepto todavía extendido en torno a los "moros de antaño", aureolados por la lejanía, embellecidos e idealizados por el paso del tiempo y por la evidencia tácita de que ningún peligro entrañaban ya; y con los cuales, incluso, se podía ejercer una cierta suerte de generosidad esteticista, de puro y duro tópico literario; visión edulcorada que se compadecía mal con la realidad quejumbrosa y molesta de los moriscos reales, eternos lloricones y tozudos en su negativa a normalizar su situación integrándose en la sociedad del momento. De un lado, sugerencias maravillosas sobre personajes de misterio dignos de todo respeto; del otro, pobretes sin remedio afamados por el no gastar y el continuo mentir a las autoridades. Si los moros de otros tiempos habían sido excelentes historiadores, estrelleros, arquitectos, guerreros o paladines galantes, amén de médicos, músicos o herbolarios —oficios todos que concitaban admiración— el cristiano viejo salía a la calle y se topaba con arrieros incultos, ahorrativos vendedores de baratijas o míseros fabricantes de adobes y ladrillos que rehusaban con contumacia disfrutar del vino, el jamón o el tocino y que en ello cifraban un orgullo de diferenciación grupal exhibido con más frecuencia de la que convenía a su integridad, pues tales negaciones se interpretaban de forma automática como una muestra de hostilidad por la mayoría de la población. Y no podía ser de otro modo en el tiempo: ¿será necesario recordar la violencia con que, aun hoy día, reacciona la gente en un país de mayoría musulmana (pongamos Argelia, Turquía, Arabia Saudí) si alguien se atreve a comer en público durante las horas prohibidas del ramadán? Eso por no entrar en más escabrosos ejemplos.

De ese papel de pijoaparte confeso que los moriscos desempeñaban también les viene el halo de héroes y mártires simpáticos con que algún contemporáneo nuestro les condecora, descubriendo en ellos románticos resistentes pugnaces ante la presión de la mayoría, naturalmente equivocada y cruel. Pero nada de esto asoma en los romances o en las novelitas moriscas: el paisaje amable y risueño envuelve amores de pureza,

delectaciones pastoriles cuya trocha Montemayor abriera, si bien no le faltan llamadas a su natural identificación histórica y nacional[94]. Los romances moriscos se tejen a partir de una convención artística en la cual los factores anecdóticos —la apoyatura más o menos real— sólo sirven de esqueleto a unas arreboladas descripciones, plagadas por añadidura de sentimientos amorosos y cortesanos[95]. Es decir, despojados de toda pretensión realista, no ya respecto a los moriscos del XVI, sino a los moros de ningún tiempo: se colorean los poemas de veleidades de amor, celos, desdenes trocados en favor por un golpe del destino, inmerso todo en los ideales de la moral caballeresca quintaesenciada en *Amadís*. La moda del romance morisco llegó a alcanzar cierta importancia[96], favorecido el género por la agilidad de los octosílabos, por *excursus* a la vena sentenciosa del romancero viejo y por la brillante combinación temática de exotismo y enraizamiento con la tierra en múltiples alusiones (toros, cañas, caballos, armas, justas, etc.). Góngora introdujo la variante del romance morisco localizado en África, con o sin cautivos, y en todo caso mostrando unas relaciones de admiración y respeto entre adversarios, tal el motivo, extendido por el *Abencerraje*, de un prisionero moro a quien un caballero español otorga la libertad para que pueda volver con su amada. Sin embargo, en su mismo éxito el romance morisco portaba el germen de su agotamiento, fruto del desgaste por su mucha aceptación y de la imparable ascensión de la poesía pastoril: a comienzos del XVII el género está acabado, hallando sus supervivencias temáticas acomodo en la comedia de moros y cristianos.

Tal vez el exponente más afortunado del tema morisco sea la historia del *Abencerraje*, aunque tampoco tenga mucho entronque con realidad histórica ni social ninguna: “Como los melodiosos y dulces salvajes creados por Rousseau y Chateaubriand, Abindarráez y Jarifa no son seres de carne y hueso: el novelista los engendra como fabulosas criaturas de un sueño cuyas acciones miríficas se desenvuelven conforme al verosímil del género y código de honor de la época[97]”. Y, como señala Cirot[98], la escenificación se construye a base de cultura clásica, por tanto podemos —y hasta debemos— sorprendernos cuando Abindarráez compara a Jarifa con Salmacis, idea en verdad extravagante para moro de cualquier tiempo. Y al

mismo tenor discurren el decorado, los diálogos y los sentimientos, expresos o contenidos, que entroncan mejor que con árabes con la Diana o el Amadís. La burla que Cervantes dirige a las demasías pastoriles[99] sería extensible también, por su irrealidad idílica, a las novelas moriscas: el perfecto amante Abindarráez es también cima de virtudes caballerosas sin tacha, valor y nobleza y en nada desmerecería si de pronto su nombre se mutase en Amadís. Fuentes, jazmines, arroyuelos y regatos ambientan una huerta nido de los amores de la pareja y "si la historia de Abindarráez y Xarifa responde a alguna corriente literaria, es a la del platonismo, tal como fue entendida por los humanistas del siglo XVI[100]". Y no menor interés ni despliegue escenográfico reviste la *Historia de los vandos de Zegríes y Abencerrajes, cavalleros moros de Granada*, publicada en 1595 por Ginés Pérez de Hita, donde se alternan caballerosidad, intrigas, calumnias, alevosidad sanguinaria del inevitable tirano, duelos, campeones y juicio de Dios en suma, tomado este último, al parecer, de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral[101]. La obra gozó de gran éxito y así lo atestiguan sus sucesivas ediciones[102]. También de temática morisca son los dieciocho primeros cantos de la *Austriada* de Juan Rufo (1584) en que se narra la rebelión de las Alpujarras, con marcados visos historicistas; y la Historia de Ozmín y Daraja, de Mateo Alemán, incrustada en el Guzmán de Alfarache (1599), a caballo entre el *Abencerraje* y los romances moriscos.

La comedia "de moros y cristianos", quizás reminiscencia de mascaradas ya existentes en el siglo XV[103], fue muy cultivada por Lope de Vega, quien enriqueció el género sacándolo de la limitación de presentar al moro como puro personaje cómico que mueve a risa. Así manifiesta su preocupación desde la primera de sus comedias conservadas, *El cerco de Santa Fe*, en que el autor se vale de romances fronterizos entrelazando la acción, no poco caótica, con historias de celos, cortesanías y otras lindezas de los nobles granadinos[104]. La tónica general de las comedias moriscas de Lope adapta historias conocidas (por ej. la de Abindarráez y Jarifa) o combina caballeros enamorados y celosos con su conversión final al cristianismo, pues la bondad de su carácter hace que su alma sea, en realidad, cristiana; sin que falten castellanos interviniendo en amoríos y fiestas, incluso como protectores de un moro perseguido contra toda

justicia. Pero no hay trato igualitario entre los miembros de ambas religiones: el cristiano siempre está por encima, aunque la amistad pueda florecer entre adversarios. Los romances, la belleza descriptiva y los elementos populares moriscos completan la visión lopesca, seguramente muy influida —como propia de un espíritu inteligente y sensible— por la visita que el dramaturgo giró a Granada en 1602.

Un último aspecto que debe abordarse es la cuestión de los conversos y las Indias. Como en todos aquellos terrenos en los cuales la documentación falta, la imaginación vuela. Tenemos algunas noticias dispersas de judaizantes, de origen portugués casi todos, localizados y procesados por la Inquisición[105], establecida en México y Lima, pero prácticamente nada referente a moriscos. Tampoco nos ayudan los dos repertorios existentes de "pasajeros de Indias", excepto en la línea conocida hasta la fecha: no hubo, al menos oficialmente, emigración de moriscos al Nuevo Mundo. No se nos escapa que la expresión "al menos oficialmente" es uno de esos terrenos de los que los diligentes entusiastas de la fantasía pueden extraer todo género de conclusiones favorables, de certezas ineludibles que debemos creer a pies juntillas: la mera posibilidad de que pasaran algunos cristianos nuevos se trueca para ellos en seguridad absoluta, máxime si la ven reforzada por unos cuantos procesos inquisitoriales de marranos probados. Por nuestra parte preferimos ceñirnos a los hechos sabidos y admitir que quizás el soborno, la vista gorda o la simple negligencia permitieron que entre los pasajeros se colaran gentes con nombre supuesto o papeles falsos, pero que en todo caso —si se dio— estos criptomoriscos no dejaron huellas distintivas una vez en América, diluidos en la inmensidad del continente y aplicados a mostrar su adhesión a la confesión, cultura y sociedad de la mayoría. Algún estudio de campo, en curso en la actualidad[106], pretende demostrar la presencia en el norte argentino de gauchos, o más bien paleogauchos, descendientes de moriscos: con el máximo interés esperamos sus conclusiones. Pero mientras éstas llegan hemos de conformarnos con los datos de Boyd-Bowman[107] y del *Catálogo de pasajeros a Indias*[108], que nada aclaran al respecto. En el volumen quinto del *Catálogo* (1567-1577), correspondiente al momento de la gran traslación de moriscos hacia el oeste y centro de España, procedentes de las Alpujarras, se

mantienen las mismas constantes que en los anteriores: predominio entre los viajeros de andaluces (de Andalucía Occidental), seguidos de los extremeños, manchegos, castellanos y vascos (que tampoco escaseaban); presencia copiosa de gentes nacidas en las Indias (indios, mestizos, negros y blancos) y venidas a la Península por causas diversas; escasez de gentes de Granada o Valencia (de donde más moriscos se podían esperar); en los raros casos en que el nombre o los apellidos, o el lugar de origen, del viajero o de sus padres, pudieran indicar algún remoto entronque con cristianos nuevos se trata casi siempre de criados de personajes (obispos, *doctores*, capitanes, altos funcionarios de la burocracia, etc.) incluidos en su séquito. Poco trecho se puede andar con tales alforjas.

Tal vez sí encierre algún interés mayor corroborar cómo los españoles, también en las Indias, reproducen sus esquemas ideológicos y culturales, por enésima vez, en torno a los moriscos, moros, musulmanes, islam en general, en ausencia de los mismos. Y de ello sí nos ofrecen referencias las crónicas, aunque tampoco con profusión, pues los problemas y dificultades que descubridores y pobladores habían de enfrentar y vencer a diario distaban mucho de las lejanísimas de la Península o el Mediterráneo. Así Fray Diego de Ocaña —uno de los más interesantes viajeros de principios del XVII— repite la noción de vaguedad e imprecisión que más arriba señalábamos al narrar que "pasaron los galeones de largo, sin tomar puerto en Canarias, a vista de Turquía y África por entre la isla de Lanzarote y Canaria**[109]**"; o al hablar de los monumentos de Tiahuanaco afirma: "con la grandeza de las piedras de estos edificios pueden callar y quedan muy atrás lo que las historias cuentan de las pirámides de Egipto**[110]**", aunque podamos preguntarnos acerca de la idea que de las Pirámides alcanzase a abrigar un fraile jerónimo de Guadalupe en el año 1600. Del mismo modo, el último y peor término de comparación a que se recurre son los *alárabes***[111]**; y cuando no se sabe nombrar o describir con precisión un lugar de cultos execrables, se acude a la palabra *mezquita***[112]**, que era lo suficientemente conocida por los españoles y dotada de connotaciones paganas, por lo menos en los cronistas de la primera época, pues luego aparecerá *huaca/guaca* —como era lógico— y de idéntica manera a como *canoa* suplantó muy pronto a *almadía*.

La mención de los moros, sus costumbres y creencias (reales o deformadas) es un socorrido expediente para hacer entender y acercar los siempre sorprendentes y novedosos fenómenos y objetos de las Indias; de tal guisa Fernández de Oviedo[113], hablando de Catarapa, trae a colación que "el cual cacique tenía mucha parte de la persona pintada, y estas pinturas son negras y perpetuas, según las que los moros en Berbería por gentileza traen, en especial las moras, en los rostros y otras partes". Y pasando a facetas de la vida de mayor calado, trascendencia y, por tanto, impresión en los pacatos o hipócritas ojos de los frailes, el susodicho Diego de Ocaña nos dedica una descripción, no poco morbosa aunque divertida, al hablar de las indias: "me pareció este traje más lascivo que *el de las moriscas de Granada*, que pintan hasta la media pierna; que al fin aquéllas están cubiertas con ropa y estotras andan desnudas con unas carnes como un alabastro[114]"; porque él mismo, en el Tucumán, observa que los indígenas "trabajan poco; son muy viciosos, en particular las mujeres, y esto es general en todas las Indias, tener las mujeres mucha libertad; y así viven, como dicen, *en el paraíso de Mahoma*, comiendo mucho y durmiendo sin cuidado de trabajar[115]", misma idea que reitera Reginaldo de Lizárraga[116], también fraile, viajero y contemporáneo de Ocaña: "los mapuches creen que después de muertos van allá de la otra parte del mar, donde tienen muchas mujeres, y se emborrachan; *es el paraíso de Mahoma*", resumen, principio y fin de toda pecaminosidad imaginable. Y, en todo caso, una preocupación que aflora fácilmente[117].

A la vista de las páginas anteriores cumple a nuestro juicio una reflexión final, de haberse logrado nuestro objetivo de mostrar la postura de la sociedad española de los siglos XVI—XVII acerca de los conversos de origen musulmán, a través de los textos literarios, y si les otorgamos cierta credibilidad como fuente informativa: una actitud tan generalizada y sostenida, por dura que fuese, ¿podía engendrarse y mantenerse con tal rigor y tenacidad sin bases materiales y muy concretas y sin estar dotada de una propia lógica interna?¿Todo el conflicto se debió a un prejuicio gratuito y sin fundamento? Y en la inteligencia de habernos limitado a enumerar y comentar, sobre todo, las maldades, injusticias o represalias perpetradas por

los españoles cristianos, no por inexistencia de otras y paralelas en el lado musulmán.

4. Carpetos y barbariscos, inocentes de las luminosas enseñanzas[1]

“Era un verdadero moro, esto es,
un Moro de novela. Su cabeza bellísima
estaba pálida como la muerte…”

(ALARCÓN, *Diario de un testigo de la guerra de África*, I, 214)

Los números, aunque escuetos, son abrumadores y, desnudos, muestran mejor su verdad: entre 1970 y 1990 se publicaron en España 822 libros (desde obras de varios volúmenes hasta folletos de unas pocas páginas) que de manera total o parcial se ocupaban de al-Andalus[2]. La cifra no incluye artículos *científicos* de revistas especializadas ni, por supuesto, trabajos de divulgación aparecidos en publicaciones de información general, lo cual vendría a urdir una frondosa maraña difícil de abarcar y penetrar. Como era previsible, la multiplicación avanza con el tiempo, desde los 118 títulos del quinquenio 1970-1975, hasta casi el triple en el de 1986 a 1990 (293 obras). Es de suponer que desde 1991 a estos fines del siglo XX la cantidad haya aumentado todavía de forma más notoria. Sin embargo, el dato central de semejante despliegue numérico es la evidente atención que a tal segmento de nuestra historia se dedica, si bien de manera descoordinada, caótica y

más bien guerrillera, tanto por parte de los especialistas como de los estudiosos de otras materias que incidentalmente se ocupan de al-Andalus, o de aficionados o eruditos locales cuyas investigaciones o propuestas no siempre son desdeñables. Los resultados de una actuación inorgánica semejante son abundancia de textos referentes a ciertas épocas y temáticas, simultánea escasez o carencia total de otras y, sobre todo, ausencia de un plan común que permita ofrecer a los posibles lectores colecciones coherentes y con continuidad. Valga de piedra de toque que hasta el día de hoy carezcamos de una historia de la literatura andalusí digna de tal nombre[3]. La consecuencia, quizás inevitable a partir de estas premisas, es que en la cultura de consumo —la dominante— árabes, islam y al-Andalus dependan cada vez más de tópicos y estereotipos (positivos o negativos), de la asunción de impresiones acríticas y mal documentadas y, en todo caso, de los vaivenes de la moda publicística o audiovisual. Es decir, los españoles siguen sin tener una idea ni aproximada de cuanto de bueno y de malo significó al-Andalus, suplantada esa noción por fogonazos aislados, tal vez de mayor indigencia intelectual que la de siglos pasados, porque ahora la electrónica desplaza el conocimiento, sustituyéndolo por píldoras condensadas de nada, entre teclados, gráficos y minitextos que nadie lee. Vaguedades faltas de contenido real señorean el panorama: buenos constructores, los moros, en otros tiempos; sensuales, haraganes y eficaces explotadores de las mujeres; en su relación con nosotros, en la actualidad se insiste en algo ya enunciado en momentos anteriores y con la misma carencia de base racional: una inconcreta repetición del tópico de que los españoles somos medio moros. Naturalmente, pocos podrían fundamentar el aserto, siquiera —en el mejor de los casos— acudiendo a los ojos negros de las sevillanas, la mezquita de Córdoba o la ineludible palabra “algarabía”. Nada nuevo, en definitiva.

Los tópicos negativos sobre el moro que vemos alargarse desde la *Crónica General* de Alfonso X hasta el *Romancero de la guerra de España*[4] en pleno siglo XX, tienen en los instantes presentes sus simétricas figuras *en positivo* —según la jerga de los tecnócratas— cuando se erigen alcázares *de influencias* sin más cimientos que la reiteración hasta la saciedad de vaguedades, viniendo a corroborar que para fabricar una verdad

basta repetir una mentira cien veces. Y como no es de temer que estos divulgadores hayan leído a Góngora tampoco pueden darse por aludidos en sus versos:

> "¿ha venido a su noticia
> que hay cristianos en España?"[5].

Conveniencias políticas de corto vuelo han venido a enrarecer y embarullar todavía más las nada claras ideas de los españoles en torno a al-Andalus o a los árabes actuales. Nos referimos a la política mediterránea, los flujos migratorios, la necesidad —no confesada pero innegable— de cortar o encauzar suavemente la superpoblación futura de los países islámicos, las inversiones en el norte de África, etc. Un conjunto de argumentos muy concretos y tangibles por los cuales no se titubea en sacrificar una vez más la reflexión y el pensamiento, máxime si se trata de interpretar el pasado. Se piensa que hacer concesiones hacia la galería norteafricana no cuesta nada, mientras éstas se circunscriban al terreno puramente cultural, tan movedizo por definición. Parafraseando a James Monroe[6] podemos señalar que primero se han decidido los puntos a los cuales se quería arribar y después, muy en segundo término, se han elaborado, de forma somera por demás, los argumentos —los caminos— para alcanzarlos. También es cierto que la manipulación y empleo *ad hoc* de textos antiguos, retales de historia cortados a conveniencia o falsificación (favorable o contraria) de acontecimientos no es un invento ni español ni presente: los franceses colonizadores del norte de África instrumentalizaron en su beneficio fragmentos de autores árabes medievales (es bien conocido el caso de Ibn Jaldun y los desastres, hinchados o no, provocados por la invasión hilalí del siglo XI[7] con el fin de legitimar moralmente su propia ocupación y, no obstante, de manera simultánea —y, bien mirado, nada paradójica— desarrollaron una exaltación romántica literaria arábiga, en el terreno de la narrativa, que vino a acompañar estética y sentimentalmente su expansión mediterránea, cuyas consecuencias aun hoy día están pagando los países afectados. De tal suerte, crearon una corriente de fantasías morunas que en España había de prender con facilidad por el indiscutible volumen pétreo de los monumentos del pasado en Córdoba, Sevilla o

Granada, viniendo a asociarse a pequeñas reminiscencias locales y, en especial, a la imaginación de ciertos escritores del XIX y alguno del XX, ávidos de mostrar *in situ* sus inencontrables filiaciones árabes o, cuando menos, quiméricos árboles genealógicos *morales* por hallarse sobre la *misma tierra*: a decir verdad, uno no se imagina a los actuales pobladores anglosajones de California reclamándose por descendientes de fray Junípero Serra, aunque el salto de civilización sería mucho menor. Pero lo nuestro no es la lógica.

El peso del pasado y de sus enunciados intelectuales —vistos en los capítulos anteriores— continúa gravitando en nuestros medios populares, en la llamada *opinión pública*, aunque con frecuencia no publicada por no interesar a los negocios políticos en curso. Mientras, y desde la literatura romántica, la idealización del moro por enésima vez se ha convertido en *leit motiv* recurrente en los medios ilustrados que lo benefician como un auténtico placer, mina de oro inagotable, o lo aceptan sin entrar en discusiones por el grave riesgo que arrostra cualquier discrepante, o mero matizador, de ser acusado de racismo. La tensión dialéctica ellos/nosotros se ha simplificado en un decepcionante trágala acrítico y desinformado donde todo se reduce a escenas dispersas de buenos y malos, de víctimas y victimarios. Y, sin embargo, la distancia y el desconocimiento aumentan sin tregua: no más importan los clichés superficiales de consumo inmediato y elemental. De ahí la importancia del trabajo de clarificación y oferta de elementos de juicio que los especialistas deberían asumir, con visión amplia y desinteresada en lo personal y que tanto se echa en falta.

Fruto del florecimiento cultural, técnico y organizativo del reinado de Carlos III —la última etapa brillante de nuestra historia como pueblo— es el despertar de una conciencia de interés erudito y —como no podía ser de otro modo—, en círculos muy reducidos, por los estudios árabes, u "orientales"; apareciendo resultados concretos, pequeños pero estimables para su tiempo, como la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* del maronita libanés Casiri (2 tomos, 1760-1770) y que inició la clasificación y análisis de la importante colección de manuscritos árabes del Real Sitio. También correlato de esos balbuceos primeros es la publicación póstuma en 1820 de la obra de José Antonio Conde *Historia de la dominación de los*

árabes en España. Pero ambos son trabajos de gabinete, desligados de las aficiones, fobias y filias de la calle y, aun, de los círculos ilustrados: el Estrecho mantiene su eficaz función de foso protector y ni siquiera la barbacana de Ceuta contribuye a mitigar el limbo de esas relaciones. Incluso las *Cartas Marruecas* —como es sabido y pese a su título— poco o nada tienen que ver con ese país y la propia declaración directa de Cadalso de que "algunas de ellas mantienen todo el estilo, y aun el genio, digámoslo así, de la lengua arábiga su original…"[8] no pasa de ser una *desiderata* o mero intento de ficción literaria, en el cual el autor debe acudir ¡a declarar! por derecho su designio a fin de que el lector lo perciba: la antiliteratura a nuestro juicio. Dejémoslo, en puro juego sin mayor trascendencia, por ser el objeto de la obra la crítica costumbrista de su siglo y de los inveterados vicios que ayer como hoy adornan a nuestra sociedad. Por otra parte, para fingir calcos estilísticos y semánticos de una lengua a otra es preciso que el escritor conozca muy a fondo aquella que pretende remedar, lo cual no era el caso del —por otros conceptos— benemérito Cadalso, amén de la insoportable reiteración, para nuestros criterios estéticos, que la lengua árabe presenta, con sus habituales pleonasmos, redundancias, cacofonías, ripios, repeticiones léxicas a nuestros oídos y cerebro repelentes, y que en esa lengua constituyen auténticos hallazgos sintácticos y sonoros y hasta reciben sus propias denominaciones técnicas bendecidas por gramáticos y retóricos: piénsese, v.g., que uno de los géneros literarios más apreciados de la literatura árabe (la prosa rimada), en la cual está compuesto el propio Corán, entre nosotros provocaría sonrisas cuando no carcajadas. No hay valoración buena ni mala en estas consideraciones, simplemente se parte de estructuras morfosintácticas y culturales distintas y por tanto no existe posibilidad seria de llevar a buen fin tales calcos, abocados de fijo a producir textos deleznables en el idioma de llegada; y si el mismo don Emilio García Gómez —cuyo dominio del castellano y el árabe está fuera de duda— no escribió su mejor libro al forzar los *calcos rítmicos* de las *muwassahas* en la traducción española de su obra "Las jarchas de la serie árabe en su marco", las pretensiones de escritores sin base lingüística árabe resultan todavía más fantasiosas, ya que, para documentarse, en el mejor de los casos, manejan traducciones, cada una de su padre y de su madre. De

ahí la ingenuidad de la observación de A. Ramos en torno a *El manuscrito carmesí* de A. Gala[9] porque éste introduce jaculatorias como la *basmala* u oraciones como la *fatiha*, meros pegotitos incrustados en el texto sin valor estilístico alguno.

Pero volvamos a Cadalso. En las *Cartas*, tan apreciables por su elemento autocrítico —coincidamos o no con todos sus extremos[10]— escasean las referencias a la sociedad norteafricana, como es natural, tanto por el objetivo del autor como por su ignorancia de Marruecos; y las breves e incidentales alusiones al pasado se inficionan del tópico del presente y viceversa[11]. En algún pasaje, Cadalso muestra con claridad cuáles son sus ideas —fuera de ficciones— acerca del imperio jerifiano, por supuesto nada halagüeñas ni rebosantes de envidia por transmutarse en moro[12], como hoy día parece olvidarse. Y, desde luego, el final es concluyente: José Cadalso, pese a nuestros defectos, hace pronunciarse al joven marroquí en su despedida al amigo español a favor de la orilla norte del Estrecho[13]:

> Te escribiré desde Málaga y Ceuta, y a mi llegada. Siento dejar tan pronto tu tierra y tu trato. Ambos habían empezado a inspirarme ciertas ideas nuevas para mí hasta ahora, de las cuales me había privado mi nacimiento y educación, influyéndome otras que ya me parecen absurdas, desde que medito sobre el objeto de las conversaciones que tantas veces hemos tenido. Grande debe ser la fuerza de la verdad, cuando basta a contrastar dos tan grandes esfuerzos.¡Dichoso amanezca el día feliz cuyas divinas luces acaben de disipar las pocas tinieblas que aún oscurecen lo oculto de mi corazón!

A las condenas del Siglo de Oro sucede, pues, el distanciamiento o extrañamiento general de nuestra literatura respecto a los moros durante la etapa ilustrada. Con razón, las cabezas pensantes del país debían ocuparse de otros menesteres y tareas más acuciantes, por hallarse la monarquía y la nación toda en un dilema crucial: se modernizaba o sucumbía. El triunfo de la segunda posibilidad, causa y efecto del desastre general, vino de la mano de fenómenos tan visibles como vergonzosos: la incompetencia manifiesta de Carlos IV y su valido y colaborador-consorte, la invasión napoleónica, la pérdida de la “España de Ultramar”, la siniestra personalidad de Fernando VII. Pero éstas sólo son las consecuencias de otros factores más profundos y que no cumple aquí detallar: el aborto de una revolución técnica y científica que sustentara una industrialización incipiente, la ausencia de movimientos sociales campesinos por el férreo control

ideológico de la Iglesia, la sangría intelectual del exilio de los afrancesados… Un cúmulo de preocupaciones que a los prerrománticos impidieron, con toda lógica, tender la vista por encima de Gibraltar, donde, todo hay que decirlo, tampoco florecía ningún modelo en que inspirarse. Así, cuando los primeros románticos se lanzan a imitar la novela histórica creada por W. Scott, V. Hugo o Manzoni, desarrollan una nutrida corriente de temas del pasado entre 1823 y 1830, prolongándose la tendencia hasta mediados del siglo XIX. Y la temática *morisca* asoma en primera línea: unas obras en verso (el *Romance morisco* de Arolas, 1839; la *Zulima* de García Gutiérrez, 1842; o el largo poema *Granada* de Zorrilla, reconstrucción histórica de la Granada nazarí y tenida por una de las mejores obras del autor, lo cual tampoco es mucho decir); otras en prosa (*Los expatriados o Zulema y Gazul* de Estanislao de Kotska Vayo, 1834)[14]; y alguna, incluso, de género anfibio como *El moro expósito* (1834) del Duque de Rivas, que se ha calificado de novela en verso o romance narrativo, como se prefiera. El pretexto moruno excita al escritor romántico español, espoleado por sus arquetipos europeos, más que ningún otro, pues se trataba de competir con ellos en el supuesto marco geográfico y vital en que habrían acaecido los sucesos inspiradores de la ficción: no había Aixas, Zulemas o Zegríes franceses, ingleses o alemanes y éstos se veían forzados a echar mano de un pasado y unas tierras ajenos; por el contrario, "entre tales adornos exóticos no hay tal vez ninguno más seductor para los románticos españoles que el orientalismo[15]". En efecto, la acumulación de lugares y personajes remotos en tiempo y espacio iba acompañada del golpe psicológico del verismo de haber sido *de aquí* los protagonistas y Persia, Arabia, Oriente, África se alternan con Córdoba, Granada o Almería, en colorista revoltijo con Almanzor, Abdimelik, etc., y con objetos y productos cuya rememoración se hizo obligatoria en aquellos escritores (aromas y bálsamos, perlas y corales, pieles y plumajes, caballos zainos o tordillos, generosidad y crueldades). Nada sorprenden más tarde las influencias —diríase que obligadas— en una cadena de autores posteriores, P. A. de Alarcón, S. Estébanez y hasta Galdós, deslumbrados en mayor o menor medida por aquel yacimiento aurífero, tan apartado de la realidad coetánea como de la histórica asequible. Y tampoco puede extrañarnos que alguno de

estos escritores (Zorrilla o Serafín Estébanez Calderón) llevasen su afición y simpatías al estudio de la misma lengua árabe, aunque —como en algún caso contemporáneo nuestro— sea imposible calibrar el auténtico dominio de ese idioma que tiene el escritor que tal afirma. Varios ciclos épicos antiguos —como el *Cantar de los Infantes de Lara*— fueron prohijados por los autores del XIX después de haber sido conservados por el Romancero (v.g. en los romances "Pártese el moro Alicante" o "Ya se salen de Castilla") o en las diversas *Silvas, Flores y Cancioneros de romances* del XVI y XVII. El teatro no descuidó el tema en las obras de Juan de la Cueva (*Los siete infantes de Lara*), de Lope de Vega (*El bastardo Mudarra)* y en algunas comedias más que mantuvieron el asunto vivo a lo largo del Siglo de Oro. El Duque de Rivas es un buen continuador del interés por los desventurados hermanos como lo es García Gutiérrez (*Los siete condes de Lara*)[16].

La desafortunada coyunda de los arrebatos románticos con la búsqueda de pintoresquismos locales a manos de viajeros foráneos convierten a España, sobre todo a Andalucía, en campo de tiro para sus desvaríos, por mucho que chocaran con la realidad, pues bien sabido es que quien busca, siempre halla[17]. Así, *El Solitario* (Serafín Estébanez Calderón) trueca, como los románticos europeos (¿quién se atrevería, dado el provincianismo a la sazón de nuestra cultura, a no seguir su huella?) a España en un país oriental, sin procurar la apoyatura sociológica o histórica de sus afirmaciones, más axiomas que tesis a demostrar, limitándose a apuntar de pasada un conjunto de *influencias* que no documenta ni profundiza, pero útiles para sostener y prolongar el reino de las vaguedades. El poema "*El fariz*" de A. Mickiewicz (1798-1855), traducido del francés por *El Solitario*, es un buen ejemplo de artificiosidad romántica, irreal por exaltada y plagada de tópicos, de puesta en escena de árabes de opereta, tan del gusto de Serafín Estébanez Calderón[18]. El escaso conocimiento del árabe que el autor —aquí traductor— denota viene delatado por la nota a la 1.ª edición, que recoge la utilizada por nosotros: "Fariz es un título de honor que, entre los árabes, vale tanto como 'caballero'. Los arabistas pretenden que de *fariz* (*sic*) viene en castellano la palabra alférez". No es que lo pretenden los arabistas: es que no existe la menor duda[19]. La misma flojera de la historia

de Catur y Alicak[20] se reviste de enloquecidos y falsos deliquios de amor bien sazonados de lugares comunes (gacela, serrallo, sultán, siroco, ajimez, Torre de los Siete Sellos, etc.) en *Híala, Nadir y Bartolo*; aunque quizás el autor alcance el paroxismo de sus nostalgias maurófilas en la narración de los infelices amores entre un caballero cristiano y una morisca en tiempos de Carlos V y a la que bautizó con el muy apropiado título de *Cristianos y moriscos. Novela lastimosa* (1838). Al introducirse de hoz y coz en la corriente del orientalismo de guardarropía, prefabricada por franceses e ingleses, incurre en clara contradicción con otros de sus puntos de vista ("no entendemos de nuestro país sino lo que quieren decirnos los extranjeros (…), aunque todo ingenio y talento se hallare allende de los Pirineos, fuerza será para hablar de España que apelemos a los españoles[21]"), pero se adhiere con tanto entusiasmo al andalucismo sempiterno (la "imaginación" de los poetas romanos de Córdoba[22], adscripción que dejaría en paños menores a los mudejaristas a ultranza de la camada A. Castro, negadores de todo lo anterior al siglo VIII) como al insostenible tópico de "los árabes, de fantasía arrebatada, pintoresca e imaginativa[23]": ¿sobrará recordar que en el islam ortodoxo la *bid`a* ("creación","innovación ideológica, cultural", etc.) ha sido no sólo condenada múltiples veces sino perseguida formalmente como nociva para la religión y la sociedad, con el resultado imperante de una mentalidad roma, conformista y acrítica? Sin embargo, el carácter extrovertido, expansivo, chillón, exagerado, la suma de rasgos tópicos que dibujan la imagen del andaluz, las achaca a una contaminación de ósmosis telúrica que reciben los allá nacidos —quién sabe si por los pies— con el añadido, indiscutible a su entender, de la *mezcla árabe*: en balde cualquier observación de índole histórica, antropológica, demográfica, de estudio cultural matizado. Ante tal esencialismo de la identidad andaluza, que antecede al decurso del tiempo y que subsistirá después del estallido final del Cosmos, podemos estimar cuán moderado y alicorto resultó Sánchez Albornoz con su idea del eterno carácter español.

Huelga insistir en que la reiterada idealización de los moros pretéritos no es parte suficiente para imitar a los de su tiempo, ni en Estébanez ni en otros escritores de la época como Pedro Antonio de Alarcón. Éste

representa un ejemplo paradigmático de la esquizofrenia maurófila que aqueja por motivos esteticistas, sentimentales o —lo que es peor— de oportunismo comercial o político, a algunos contemporáneos nuestros. La realidad cultural y social árabe camina por un lado y repugna al autor, así al darse de bruces con la sociedad marroquí en el *Diario de un testigo de la guerra de África*, pero su "morófilo espíritu" —dice de sí mismo[24]— le induce a montar una y otra vez en la jaca del romanticismo coetáneo, de maurofilia a buena distancia, proclamando sin tregua concomitancias y semejanzas entre Marruecos y Andalucía que en la mayoría de los casos son puras coincidencias superficiales, debidas a fenómenos poligenéticos o al trasfondo mediterráneo común, cuando no a errores de apreciación por ignorancia; y el escritor acude con tesón a las fantasías no poco rutinarias bebidas en la literatura romántica del momento: odaliscas, tez bronceada, frescas penumbras, airosos caballeros barbados de albornoz y cimitarra… Los verdaderos moros son —para él— los de los libros, como en la glosa que inicia este capítulo, porque los árabes de carne y hueso, con razón o sin ella, le revuelven las tripas. La jaca de su imaginación lo voltea y deja a los pies del tropel detestado, pero Alarcón se repone y torna a cabalgar para seguir cantando la *auténtica* naturaleza de los moros. Como bien observa Caro Baroja[25], los españoles del XIX habían de hacer rudos e incómodos equilibrios para casar simpatías promoriscas con veneración hacia los Reyes Católicos y etc., compaginando el pastel con posturas políticas conservadoras (tal el caso de A. Cánovas que defendía la expulsión desde el ángulo político y jurídico pero trasluciendo cierta pena al mirar el conflicto con ojos sentimentales): "En el fondo, tras los resultados de la erudición hispánica en este punto de los años comprendidos entre 1850 y 1920, gravita la lucha entre liberales y conservadores, o izquierdas y derechas. Juzgar el pleito morisco, metidos en tal lucha, es fácil[26]". En nuestra opinión, el modo de abordar esa anchurosa parcela de nuestra historia permanece embarrancado en la misma fosa de prejuicios políticos, sin que, en especial desde la perspectiva *de izquierda*, se haya producido avance alguno en pro de una racionalización de los fenómenos históricos, en procura de una cierta y necesaria desmitificación que no divida el pasado en buenos y malos, sino que intente —y reconozca que sólo *intenta*, sin

catecismos progres— conocer y comprender. En tanto *la derecha*[27] ideológica se ha apeado (tal vez de mala gana, pero lo ha hecho) de algunos de sus mitos fundacionales o ha suavizado la carga de otros ensayando nuevas redefiniciones (Covadonga, Santiago, el Cid, la conquista americana, los tercios de Flandes, la guerra de la Independencia, etc.), la *izquierda* persevera cada vez más en sus propios pantanales (¿envalentonada por el retroceso del oponente?) pero con la misma pobreza documental de siempre, reforzando la agresividad de la iconoclastia contra la *identidad* hispánica (fuente de todos los vicios, según ellos[28]), sin ofrecer sustitutivo alguno a cambio, de no ser vaguedades perogrullescas como "ciudadanos del mundo", "tolerancia", "convivencia de todas las razas y culturas", etc. Obviedades que, por otra parte, no pasan del plano declarativo y que —de forma paradójica y pese a las pretensiones universalistas de sus apóstoles— adolecen de un etnocentrismo occidental inconfundible: sencillamente ignoran las opiniones al respecto de tres cuartas partes de la humanidad.

En este panorama poco evolucionado se sigue moviendo *la izquierda*, al cantar con tintes sonrosados al islam de la Península Ibérica o a un mundo árabe del que, de hecho, sabe muy poco. Como lo hace Pedro Antonio de Alarcón, quien por un lado refiere la petición de "tolerancia para el culto cristiano y protección a nuestros misioneros" (en el Marruecos de 1860, en las negociaciones de paz[29]); o que denuncia el *status* social, cultural, jurídico y hasta moral de las mujeres musulmanas[30]; o que no ahorra dicterios contra la sociedad musulmana o judía[31] que encuentra en Tetuán, reproduciendo cuantos prejuicios pudo haber mamado, en tanto por otro resbala alegremente por el tobogán de las fantasías a la última moda o de los tópicos más burdos: la decadencia española se debe, naturalmente, a la expulsión de judíos y moriscos[32] sin que pare mientes por un instante en ninguno de los factores que venimos enumerando en los capítulos precedentes, lo cual no es óbice para que endose al "Destino" el gusto por la pelea de "esa raza fanática[33]", merecedora de definiciones como "un pueblo que es horror y escándalo de las naciones[34]"… Cuando se trata de semejanzas lo mismo se embarca en candiles[35], goznes, artesas o arados —¡cuántos de estos aperos o utillajes no son en realidad de origen romano!

— que en barbas o facciones, lastrando de inconsistencia el total de sus observaciones: "esta barba, sumamente negra, tenía traza y dibujo de oriental, o sea de semítica[36]". Pero, ante todo, cierra filas en el escuadrón del misterio: África es un *misterio* (uno de los tópicos eurocéntricos más reiterados a lo largo de toda la historia mediterránea, si bien esta afirmación requiere de matices[37]), por supuesto sin descifrar[38], y que se presta a los más sugestivos *enigmas*[39], al reiterativo recurso fácil a las *esfinges*[40] (que acababan de irrumpir en Europa a través de la egiptología), a los *secretos*[41]. Y con tanta fuerza irradia el misterio su luz que produce *espejismos* en la orilla de enfrente, es decir la de Almería, reconocimiento implícito del escritor de estar dejando galopar a su imaginación en demasía[42] en todo lo tocante a moros, "por no sé qué pueril devoción a los moros, ingénita a los andaluces[43]", dice de sí mismo y de toda la corriente maurófila de que participa. Pero estos arranques ocasionales de sinceridad y realismo no borran las tinieblas del misterio, el duende, lo insondable…, los delicuescentes argumentos de quienes carecen de otros. El camelo, en suma. Y si resultan indigeribles al hablar de Marruecos[44], la incontinencia verbal que padece Alarcón, la catarata de sus palabras, se vuelve insufrible cuando las vuelca sobre tierra española:

> Llegamos a la capital (Almería), donde mi ilusión no tuvo límites en lo relativo a estos ideales africanos que tanto imperan siempre en la fantasía de los granadinos[45].

En Almería[46] Pedro Antonio habla de *aduares* con el mismo fundamento con que dos páginas más adelante se despacha describiendo a *los* almerienses acomodados como devotos británicos, o a sus mujeres, como *ladys (sic)* agarenas: ¿hay quién dé más? La imagen, forjada a golpe de arbitrariedad, prevalece sobre la realidad visible y, como era de esperar, había

> (…) unos enormes ojos negros en que relucían todas las fiebres de los sedientos arenales, mientras que su pálida y morenísima tez y sus gallardos cuerpos, muy bajos de talle (¿cómo se puede tener gallardo el cuerpo con el talle bajo? S.F.) traían á la memoria bíblicos asuntos de famosos cuadros y grabados.

Sería en vano aclarar a P. A. de Alarcón —porque lo sabía— que los almerienses, aun hoy día, fines del siglo XX, tienen una conciencia más que

difusa de su identidad andaluza[47]; o que un rastro fehaciente —poco estudiado y en trance de desaparición, por la alienación uniformadora— de la subsistencia ideológica y vital de los repobladores cristianos del XVI, pervive en los no pocos arcaísmos castellanos que todavía pueden detectarse *vivos* en el habla de personas poco influidas por la masificación del consumismo: con verdadera sorpresa (y delectación que no negamos) podemos oír *aína, trujo, vide, mercar, ojos encarnizados*, etc., el lenguaje de Cieza de León en hablantes analfabetos de 1997. Sin exagerar y demostrable. Como también, quizás, nuestro aguerrido cronista norteafricano quedara perplejo, o incrédulo, caso de alcanzar a aclararle el auténtico origen (Mesoamérica) de esas plantas almerienses que él, como tantos otros escritores no muy enterados, estima morunas sin remedio:

> En cuanto al aspecto del paisaje, dijérase que habíamos entrado en territorio africano. Pitas é higueras chumbas mostraban sus feroces pencas en los barrancos expuestos al Mediodía (…)[48].

La obra de Alarcón no sólo fue una argolla más en la cadena de la corriente maurófila de boquilla que, desde luego, no cedía (ni cede en sus representantes presentes) un ápice de su entorno cultural real: español, de raíces latinas, polarización europeísta e insoslayables bases católicas en su modo de ver el mundo (hasta cuando se niega la adscripción al catolicismo). Los escritos de Pedro Antonio, con todo y sus incongruencias y contradicciones, sirvieron de puente entre los románticos y los autores de fin del siglo que ya no militaban en esa corriente emocional y literaria (caso de Galdós) y contribuyeron a cimentar más adelante el cañamazo moral de las elucubraciones de Américo Castro y su harca. Pérez Galdós, en su ingente producción, proporcionalmente dedica pocas páginas a la temática "oriental" (la noción de "árabe" no se afianza y aclara, ni entre los árabes, hasta el siglo XX): Marruecos, los moros y su relación con España están sobre todo concentrados en la novela *Aita Tettauen* dentro de los *Episodios Nacionales*. El cotejo de ambas obras muestra de forma inequívoca que Galdós (canario y por tanto de orígenes árabes imposibles) para redactar *Aita Tettauen* bebió, quizá más de la cuenta, del *Diario de un testigo de la guerra de África*, añadiendo una cierta pose intelectual-historicista

reincidiendo en los tópicos de moda, reivindicando el caballo de cartón de Almanzor y los ya mencionados ojos árabes de las mujeres de Sevilla, ciudad en la cual —como es bien conocido— no quedó población musulmana tras la Reconquista. La veta discursivo-didáctica, que acapara no poco espacio en la novela, insiste en un revisionismo sociológico que no se apoya en nuevos estudios y descubrimientos o en la realidad a su alcance en las calles de Madrid. Se limita, en este punto, a seguir el carril de los románticos y sus arrebatos, a remolque de la novela moruna francesa: sus moros y judíos de Tetuán aparecen como figurantes de zarzuela que recitan un libreto no menos irreal que el de las glorias de escayola del Cid en versión nacionalcatólica. Así la trama rocambolesca, la hipertrofia del didactismo o los excesos retóricos, tan en boga en la época, no empecen vislumbrar los ejes socioculturales por que transita Galdós en *Aita Tettauen*: el distanciamiento no poco irónico de la acción (abstracción hecha de la evidente condena de la guerra y de las guerras) puede inducir a través de alguno de sus personajes y sus pretensiones (el viejo Ansúrez) a adscribir al autor alegremente al campo de los entusiastas de *las tres culturas*, sin embargo la declaración final de Ansúrez hijo, alias El Nasiry, a Juan Santiuste, en que se despoja de la careta y da rienda suelta a su opinión verdadera sobre África y el islam[49] es suficiente para, al menos, relativizar las alegrías primeras, cuando *mutatis mutandis* la obra sugiere la machacona y nada original idea de que los españoles sólo son “moros sin chilaba”, naturalmente una vez privados de la religión y la lengua. Nada más[50]. La verborragia de Alarcón halla buen continuador en Galdós: “esa Berbería bautizada que llamamos España[51]”; “con las vueltas del pañuelo de colores en su cabeza, Perico Alarcón era un perfecto agareno (…) Perico, moro de Guadix, eres un español al revés, un mahometano con bautismo. Escribes a lo castellano, y piensas y sientes a lo musulmán[52]”; “(…) yo digo que entre un vascongado que se deja matar por don Carlos y por la Virgen, su Generalísima, y un andaluz de los que por la libertad se metieron con Torrijos en la trampa de González Moreno, hay más diferencia que entre el malagueño y el berberisco[53]”. Se nos ocurren muchas más comparaciones posibles: un malagueño liberal y un berberisco integrista (de los del tiempo de Galdós, claro); un vascongado liberal y un meapilas

andaluz; un vasco y un andaluz simplemente moderados en sus juicios; un norteafricano y un vasco por igual fanáticos. Y etcétera. También como Alarcón, Galdós no ahorra profusión de palabras y expresiones ofensivas deslizadas a través de la objetividad del narrador: “los taimados hijos de Mahoma”, “bárbaros” (IV, 591), “malditos muslimes” (IV, 592), “moros ensoberbecidos, rugientes, feroces” (IV, 593); “Dejaban el suceso a la voluntad de Allah, manera muy cómoda de salir del paso” (…) “entregados al fatalismo inherente a la raza” (…) “como buenos musulmanes que ponen en manos de Dios los conflictos que no saben resolver” (IV, 644).

A fuer de objetivos, no podemos excluir la pregunta: ¿cuál de esas dos visiones refleja mejor el pensamiento de Galdós? Descartada la palmaria condena de las guerras, consideración genérica aplicable a toda persona medianamente racional, nos quedamos de nuevo ante la contradicción del escritor que, mientras se suma al menesteroso axioma de los “moros sin chilaba”, denota responder con mecanismo automático, a cuantos conceptos circulaban —y circulan— acerca del norte de África, justos o injustos. Aunque podamos agregar en descargo de Galdós, como de otros contemporáneos suyos, que las ciencias históricas, la sociología, la antropología, la etnografía, etc. entonces se hallaban en mantillas; y escritores, pensadores o intelectuales en general, se apuntaban fácilmente a teorías que hoy nos hacen sonreír con suficiencia ante las ingenuidades de los enunciados y las propuestas que a la sazón veían la luz y arrastraban a una humanidad precisamente necesitada de información, de ideas e ilusiones, dentro de los grandes movimientos sociopolíticos del XIX: no más reflexiónese sobre los patinazos de Marx y Engels en *Los orígenes de la familia* —hoy sabemos que fueron patinazos insostenibles, pero en su momento parecían plausibles teorías antropológicas—, en las imaginadas sociedades de amazonas, matriarcado, etc., pretensiones en la actualidad por entero desacreditadas en el mundo científico, aunque en la divulgación de consumo perduren descubridores de estos vetustísimos Mediterráneos. De manera paralela, Alarcón o Pérez Galdós proponen, sin estudiar a fondo los fenómenos, ideas tan peregrinas como la arriba señalada de “moros sin chilaba”, al igual que Ganivet nos definía como “tribu con levita”: es curiosa esta coincidencia en la definición, basándose en un signo tan

externo como la ropa, además de que la suma de nuestros defectos les induce a buscar un término de comparación cercano y asequible para el español medio receptor, siguiendo —sin percatarse de ello— la vieja pauta de los exploradores de Indias ya descrita, que al ignorar el nombre y serles dificultosa la descripción de objetos o funciones para ellos nuevos, acudían a vocablos de referencia y representación sencilla entre su público: mezquita, moro, papa, etc… La falta de datos, el guiarse por superficialidades por carecer de mejor información, puede ser un atenuante al enjuiciar las extremosidades filomoriscas (sinceras o afectadas) de aquellos escritores. Indulgencia que en modo alguno merecen nuestros contemporáneos, mixtificadores a ciencia y conciencia.

Si España salió del siglo XIX con la derrota colonial a cuestas y su expulsión simultánea de América y el Pacífico, el país inaugura los albores del XX con otra ciénaga bélica en la que dilapidar los escasos recursos disponibles, consumir la vida de numerosos españoles y favorecer los feos negocios que la guerra en África proporcionaba: al tiempo se satisfacía la frustración de un ejército descalabrado de manera tan contundente como acaeció en el 98, aunque la derrota no atañía únicamente “a los militares”; recayó sobre toda la sociedad, pues en definitiva ella fue la responsable última del desastre. Al entrar el nuevo siglo los gobiernos españoles se embarcan, en especial desde 1909 y hasta 1925-6 en una guerra, larvada o manifiesta sin ambages, por conseguir la ocupación del minúsculo fragmento que Francia e Inglaterra permitieron nos quedase como Protectorado. Las paupérrimas tierras del Rif se convierten en punto de referencia obligada de la política interna nacional. No es momento para ficciones históricas promoriscas pero sí para que la cruda concatenación de catástrofes, gastos y sinsabores en África domine la temática “árabe” de nuestras letras: *La ruta* de A. Barea e *Imán* de R. J. Sender reflejan el sufrimiento de los jóvenes forzados a *pacificar* un territorio ajeno por intereses no menos ajenos. La interminable sangría significó un impacto brutal en el estado de ánimo de la población y bien expresivo es al respecto el agotamiento de la 1.ª edición de *Imán* (1930), seguida pronto por otra de 30 000 ejemplares[54]. El eje de la obra de Sender es el rechazo a la guerra, la condena del militarismo y muy en concreto de los militares españoles,

pero no faltan en ella pinceladas de ambientación psicológica como la idea, extendida en la época —aunque de nuevo sin estadísticas ni datos precisos y fiables— de la fuga de españoles hacia Marruecos, desertores o por otra vía, que deciden tornarse moros, misma propuesta del personaje del Ansúrez hijo que ya veíamos en *Aita Tettauen* o que podríamos rastrear, si queremos alargar la vista, hasta en el padre de Guzmán de Alfarache, si bien éste llega a Argel encadenado y acaba huyendo. El otro punto destacable es la crueldad de los moros —*comprendida* por el autor, ya que combaten en su tierra— que atormentan de forma salvaje a los prisioneros, por ejemplo basándose en el martirio, histórico, del oficial Herraiz a manos de los rifeños por haberse negado a bombardear las posiciones españolas después de ser capturado junto con su avión.

Tras el paréntesis de la Guerra Civil y en la larga postguerra resurge la polémica del *ser de España*, la naturaleza de sus *esencias*, todas las *verdaderas* interpretaciones de nuestra historia y por supuesto, como en todas las religiones, con exclusión de las demás posibles. Aunque es materia que abordamos por extenso en futuros estudios, sólo anticiparemos ahora, por cuanto ha tenido de coartada erudita para imitadores y gozosos mimetismos de toda laya, la introducción del desdén por el sano —o al menos honrado— regeneracionismo autocrítico del 98 y el intento de suplantarlo por un enfermizo y obsesivo complejo de culpabilidad, de interiorización colectiva de *nuestro* pecado original frente a moros y judíos, con el ineludible corolario de la expiación de *nuestras* culpas. Américo Castro abre la senda y por ella se precipita un aluvión de seguidores, peor que mejor informados:

> mientras los españoles no se resignen a aceptar el hecho de haber sido como han sido, a percibir el latir de su pasado en su presente, y a rectificar heroica y serenamente lo nocivo de su pasado, las discusiones acerca de su futuro se basarán en vocablos y exclamaciones. La secular y falsa imagen del pasado[55]….

Así pues, a las ensoñaciones y, en el fondo, inofensivas fantasías de los romances moriscos, o las desmelenadas narraciones del XIX se agrega en nuestros días el purgatorio por un pasado en el que no intervinimos y cuya imagen, naturalmente, pretenden monopolizar los profetas de la nueva religión. No se incita a estudiar más, a reflexionar o saber más: no, se trata

sólo de *resignarse*, aceptar *lo nocivo* y desterrar la *falsa imagen* que hemos mamado. Es decir, purgar pecados como emocionarnos en las iglesias románicas, divertirnos leyendo a Quevedo o sugerir que la unificación político-religiosa del estado absolutista nos libró —y nos sigue librando— de horripilantes conflictos interiores que otros padecen. Y como la realidad no gusta (a cada quien por motivos distintos) se pretende cambiarla, o al menos negar su existencia. A. Castro, precursor inconsciente de *lo políticamente correcto*, da cancha a nuevas distorsiones en autores contemporáneos vivos, como A. Gala y J. Goytisolo, más serio el segundo que el primero. Y aunque la propuesta de fondo de Goytisolo (la rearabización de España) pueda valer como juego literario, brillantemente desarrollado en su *Reivindicación del conde don Julián*, sus disloques maurófilos poco tienen que ver, fuera de su ombligo, con la historia a nuestro alcance (sin falsificaciones pro o antiárabes) o con la sociedad visible en Andalucía: no digamos de Asturias, Galicia o León. Pero vayamos por partes.

No nos interesa aquí entrar a discutir la artificiosidad de los diálogos en *El manuscrito carmesí* de A. Gala; la farragosidad de los interminables parlamentos con pretensiones metafísicas sobre el Bien y el Mal, la Belleza, etc.; ni la cursilería plúmbea de la adjetivación o los kilométricos discursos de "ambientación histórica" cuya única consecuencia es denotar la incapacidad del escritor para informar al lector de los datos necesarios sin aburrir y sin que se note; ni la hábil combinación de los tópicos más rutinarios y pedestres (sobre la sociedad árabe o la castellana[56]) con la ramplonería de las frases hechas y requetedesgastadas por el uso, aunque pretendan ser populares y reflejo de una desenfadada habla coloquial[57]; ni siquiera los errores históricos de bulto, fruto de la ignorancia[58] e imposibles de ocultar tras el burladero facilón de la *licencia literaria*; o las aclaraciones del significado de palabras árabes[59] —si partimos de la trama sugerida de unas memorias de Boabdil— que un árabe nunca haría escribiendo en su lengua y para lectores que, como es lógico, habrían de conocerla. Nada de eso concierne a estas páginas, aunque debamos tenerlo en cuenta como telón de fondo revelador de la solidez de la obra, con su Granada de los Picapiedra, al abordar el contenido temático-ideológico, que

discurre por una doble vía: la falsificación histórica de al-Andalus —a remolque de los gozosos ensueños de Gala— y de nuestra Edad Media en general; y la exaltación de "los andaluces", el ser andaluz, las *esencias* de Andalucía, que trascienden a la historia, la sociedad tangible, el tiempo. A. Gala oficia de andaluz de profesión y, por tanto, a la Granada monocultural, monolingüe y de ninguna tolerancia religiosa del siglo XV la transmuta —eso sí: gozosamente— en el lugar común, tan frecuentado en la actualidad, del crisol de moros, judíos y cristianos (y de todas sus variantes posibles, incluidos los hispanorromanos e hispanogodos[60]), llegando a la estupenda declaración en boca de Boabdil: "Todos somos aquí andaluces, que es bastante", o "un tipo y una raza andaluces que se diferencian de los magrebíes por una singular vivacidad de espíritu, una notable aptitud para aprender y una graciosa agilidad en sus miembros". Lo de menos es que este último párrafo esté tomado de Ibn Jaldún, lo grave es el confusionismo que cuela de rondón en lectores de buena fe induciéndoles a creer en la existencia de una conciencia andalucista en al-Andalus, separada de la noción de pertenencia al mundo islámico y contrapuesta a "los cristianos[61]", falacia impresentable donde las haya, pues enfrenta dos categorías no homogéneas: un concepto gentilicio de adscripción territorial a otro religioso de una vaguedad insuperable (es ocioso aclarar que cristianos eran los leoneses y zamoranos, pero también los ingleses, pisanos o muniqueses del tiempo y que cristianos son los andaluces de ahora). A. Gala no ignora algo tan elemental y cabe preguntarse por sus razones para presentar la reconquista en esos términos de simpleza. Tal vez tampoco ignora cómo halagar los sentimientos localistas sin tocar a los demás, por aquello del *tutti contenti*, diciendo por ejemplo "el ejército castellano", o "los castellanos", etc. Porque también podrían utilizarse otras fórmulas más exactas y menos dirigidas a dorar la píldora a los lectores: "los castellanos mataron a los musulmanes de Málaga", "los cristianos mataron a los musulmanes de Málaga", etc. Pero no, *el ser andaluz* se va hasta Tartessos, los emperadores romanos y las jarchas; si hay intransigencia es cosa de grupos religiosos ajenos ("cristianos" o "almorávides": tampoco se atreve a decir "musulmanes", como si el islam anterior a los almorávides hubiera sido de color de rosa), en tanto el "faro deslumbrante de tolerancia[62]" se

debe meramente a *los andaluces*: “Andalucía le dio al islam su más lograda arquitectura y su sabiduría literaria y científica[63]”, comentario que nos ilustra a lo vivo —y qué vivo— cuán incompleta es la biblioteca de este escritor. Pero, como hay que nadar y guardar la ropa, se apunta a un andalucismo no estrictamente musulmán ni árabe, demasiado indigerible para cualquiera un poquito instruido. Y, a fin de cuentas, es menester convivir con los nacidos en Ciudad Real: “De ahí que sea mayor nuestra afinidad con los cristianos de la Península que con los musulmanes africanos[64]”. Es obvio que el autor está hablando del Boabdil-Gala cuya opinión en nada se asemeja a la de ningún musulmán de carne y hueso: sería bueno que A. Gala se hubiese molestado en consultar este punto de vista entre los fieles de esa confesión para conocer sus reacciones acerca de tal ruptura de la *umma*, la comunidad de creyentes, concepto decisivo por encima de etnias, lenguas, culturas y desde luego geografía. Para un musulmán es inadmisible aceptar como más próximos a no mahometanos que a quienes lo son, en función de un criterio de cercanía física.

El autor desprecia las precisiones históricas, como si no pudiera construirse una ficción atractiva respetándolas —eso sí, con más esfuerzo —, pero además incurre en errores evitables (incluso dentro de los márgenes de sus insuficiencias) con sólo ejercitar la prudencia y moderar un poco su incontinencia verbal. Se apunta encantado[65] a la majadera mixtificación histórica de I. Olagüe[66] según la cual no hubo invasión islámica sino una integración espontánea —y suponemos que también gozosa— de la Hispania romano-visigótica en el ámbito cultural árabe, por simple ósmosis. La repetición resumida de las boberías de Olagüe (pedimos perdón por usar estas palabras, pero por mor de exactitud no hay otras) lleva al autor a deslizar nuevos dislates como negar la existencia de referencias a caudillos anteriores a Abderrahman I[67] (‘Alqama, Yusuf al-Fihri, ‘Abd ar-Rahman al-Gafiqi, los mismos Tariq b. Ziyad o Musa b. Nusayr, etc. no existieron pues). En líneas generales, se explota el desconocimiento del público lector español y, en algunos casos, la confusión de ciertos términos como al-Andalus/Andalucía[68], así Gonzalo Fernández de Córdoba se explica: “También yo soy andaluz. He nacido en Montilla; ya mis tatarabuelos fueron andaluces (…). Andalucía hace cientos

de años que no es vuestra del todo". Más bien la situación sería la contraria: Andalucía era la cristiana (las actuales provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz, Córdoba y la mayor parte de Jaén), mientras lo otro eran los restos de al-Andalus, porque esta palabra —y casi produce sonrojo tener que aclararlo por enésima vez— utilizada corrientemente por los historiadores, literatos y geógrafos árabes no significa "Andalucía" sino "la España musulmana" en general, ya estuvieran sus fronteras en el Duero (siglo X) o en Gibraltar (siglo XIV). Sin entrar ahora en el origen del término "al-Andalus" sí cumple dejar clara la distinción entre "Andalucía" y el "Reino de Granada" que más arriba veíamos y que perduró hasta el siglo XIX. Y desde luego es omnipresente en nuestros clásicos.

Es casi una obviedad sostener que las naciones van puliendo y sumando experiencias, rasgos, elementos vitales diversos propios o extraños, en tanto desechan o modifican otros; y el balance final (sin remedio eternamente provisional y en revisión continua), la adición y resta de ambas magnitudes conforma eso que llamamos *identidad* en un momento dado: "somos lo que somos pero también lo que han sido otros", en palabras de José Saramago, quien partiendo de la firme sensatez acumulada en la vivencia de aquello que —modestamente— llama sus "errores[69]", nos recuerda la imposibilidad de sustraernos al barco en que navegamos desde el nacimiento, asidos a los primeros balbuceos del lenguaje, a la nostalgia por la cocina materna o a los robles, encinas y castaños a los que tanto quisimos, sin comprenderlo hasta haberlos perdido. Y si el concepto de España, imbricada en un cierto sistema de valores en que nos identificamos, no cristaliza con claridad hasta la segunda mitad del siglo XVI[70], la noción de Andalucía, tal como hoy la concebimos y vivimos, no rebasa el XVIII, volviendo quiméricas o falaces cuantas perspectivas inventoras se proyectan hacia el pasado. Podemos rebuscar en el baúl de los manuales de historia y proclamar que Indortes e Istolacio, Indíbil y Mandonio, o Viriato[71] eran españoles, como útiles orígenes de remotos mitos fundacionales, misma base con que reclutaríamos para tal hueste a Séneca, Marcial o Trajano; es decir, con el mero argumento geográfico, al dotar a *la tierra* de poderes metafísicos que insuflan a sus habitantes un carácter determinado, con independencia de los factores económicos, tecnológicos,

religiosos, lingüísticos, culturales en general, y hasta de sucesos políticos concretos que rodean a la vida humana, ignorando el cambio constante de todos esos agentes. Tal concepto de identidad rígida y sacralizada no sólo desconoce las modificaciones del tiempo y de los movimientos sociales, también soslaya —por incómoda— la idea que de sí mismos y de su entorno tenían todos esos personajes, confundiéndose la nostalgia esporádica, anecdótica y accidental del terruño (cuando se produce) con la *esencia* de cuanto ellos mismos se sentían y por lo que actuaban: el ser romanos. La tosquedad e inconsistencia del argumento locativo viene a corroborarse a través de la experiencia personal: mientras Benidorm o Torremolinos tienen poco, o casi nada (excepto los camareros) de *España*, recorriendo América, en lugares apartados o en urbes populosas, sí hemos reconocido gestos, objetos, señas de identidad sin remisión hispanos, e incluso *españoles*, acordes con ese conjunto de valores y negaciones estabilizado desde el XVI: en la construcción, el habla, la comida, el sentido y el sentimiento del lugar que el hombre (y la mujer) ocupa en su entorno, la trascendencia (o la falta de ella) de los actos humanos, etc. Para sutiles y profundos críticos antiidentitarios aclaramos que con ello nos limitamos a dar fe de hechos y no pretendemos una reedición de la Hispanidad retórica que, muy posiblemente, detestamos más que ellos; porque todos esos elementos "españoles" —no temamos a las palabras— están entrelazados o rodeados por otras realidades complejísimas que hiñen a las respectivas culturas nacionales.

De modo paralelo —y más categórico— se puede definir como grave falsificación histórica (en la que incurren por igual Américo Castro y Sánchez Albornoz y sus gavillas respectivas) pretender que los musulmanes de al-Andalus eran españoles, sin responder a las notas definitorias de este grupo humano y simplemente por nacer en un espacio determinado. Puede argumentarse que esas notas no gustan, o que *se deben* cambiar (cuestión opinable) en una u otra dirección y en mayor o menor medida, forzando la historia o dejándola correr, pero nadie debería enojarse, mostrarse airado y hasta insultar a quienes creen —creemos—, en líneas generales, que las definiciones del diccionario suelen ajustarse bastante a la realidad: los andalusíes[72], antes que nada, se sabían —y comportaban en consecuencia

— musulmanes, cualidad indeleble, primordial y determinante en la Edad Media, en que el enfrentamiento entre islam y cristiandad marcó desde la raíz las posibilidades de supervivencia de la civilización de origen grecolatino: desde el ángulo musulmán la pertenencia religiosa era (y sigue siendo) aun más decisiva, si cabe, que del cristiano; así, cuando Ibn Battuta recala en China[73] la comunidad islámica local lo recibe y agasaja como a un auténtico "hermano[74]", con una proximidad afectiva mucho mayor que la existente entre los ingleses o franceses con los castellanos.

En segundo término —y aunque el concepto político del arabismo sea recientísimo— los andalusíes se veían partícipes de un pasado árabe mítico con el cual rabiaban por entroncar dado el prestigio racial que implicaba: de ahí la pervivencia en avanzadísimos momentos de la historia de al-Andalus (siglos XII, XIII, XIV…) del prurito de búsqueda de antepasados árabes emigrados a la Península, con la consiguiente falsificación de linajes. Y como era lógico, el nexo de unión lo constituía la lengua árabe, con los consiguientes viajes a Oriente para peregrinar a La Meca y "buscar la ciencia", indisolublemente ligadas ambas motivaciones, pues al estar implícita la sociedad civil en la religiosa no había margen para tales distingos. Rivalizar en el conocimiento y riqueza de uso del idioma con los orientales era un timbre de orgullo de los hispanoárabes y así lo hacían notar siempre que cuadraba; de forma similar, se resentían de las burlas por allá recibidas a propósito de su dicción, pues como hablantes periféricos del árabe tenían la sensibilidad a flor de piel, con sus buenos complejos a cuestas. Inferir de ello una conciencia *nacional*, como se ha pretendido, es una mera extrapolación a partir de nuestras propias ideas sobre el concepto de nación[75].

Quizás el ya mencionado J. Saramago sea uno de los que han ofrecido un resumen más claro y distendido del problema de la *identidad*:

> Anda medio mundo clamando que la cuestión de la identidad cultural no vale el tiempo que se gasta en discutirla, y acabamos por llegar a la conclusión de que pasa con ella lo mismo que Buffon decía de la naturaleza: "Chassez le naturel, il reviendra au galop" (…) la noción de pertenencia cultural, siempre dentro de los límites del sentido común, mucho menos apretados de lo que en general se cree. El sentido común es el terreno del cual rehúso salir, simplemente por tener la conciencia clarísima de mis propias limitaciones. Acabé diciendo que vivimos para decir quiénes somos[76].

Y así llegamos a la *Reivindicación del conde don Julián* de J. Goytisolo. Ignoramos si el autor a estas alturas (la 1.ª edición es de México, 1970) sigue manteniendo todos los extremos y extremosidades que blande en la obra, en especial en el terreno literario, o si su efectista —y gorrina— ficción[77] de aplicar cucarachas bien apachurradas, hormigas crujientes, azules moscas gaseadas, arañas, tábanos, chinches, toda laya en fin de dípteros, hemípteros, coleópteros y etc. sobre las indefensas páginas de la biblioteca española de Tánger, en estos momentos le produce algún sonrojo, un distanciamiento sano que le haga ver aquella hecatombe de suciedades vertida sobre Santa Teresa, Lope de Vega, Calderón, Tirso de Molina, San Juan de la Cruz, como un mero correlato de su resentimiento por el autoexilio que eligió; aunque recientes declaraciones contra el Noventa y Ocho parecen indicar que la cabra nunca dejará de tirar al monte. Como quiera que sea, el ataque —bien resuelto en el plano literario— es tan desaforado que nos llega a producir el *efecto de rebote* de resultados contrarios a los buscados, propio de cualquier mensaje cuyos excesos, por abrumadores y repetitivos, se vuelven aburridos, poco creíbles y, más que irritarnos (objetivo provocador del autor) nos cansan. Los reiterados dicterios del escritor, por las demasías de su carga insultante, consiguen dejarnos fríos: "Madrastra inmunda, país de siervos y señores" (¿qué país no lo es?, me pregunto); "funesta Península" (¿qué tendrá que ver Portugal en los intransferibles pleitos de Goytisolo?); "patria rezumando pus", "país de mierda", "funesto país". Quizás con esta forma de producirse lo que está proclamando a grandes berridos es cuán español en realidad es Juan Goytisolo —bien asumida la identidad de los *carpetos* a quienes tanto dice despreciar— por la saña de sus exageraciones, por el alegre entusiasmo con que se suma a la simplificación más cruda: "romancero, auto sacramental, libro de caballería! Cid Campeador, Manolete, Meseta! mística, tauromaquia, estoicismo!, Séneca, Séneca, Séneca!"[78]. El libro entero es una paradoja: con metodología de celtíbero puro intenta lanzarse a la yugular de los contenidos que dan vida y urden la tramazón de nuestra cultura, popular o depurada, diríase un anticipo de la sutil dialéctica que el humorista Vázquez de Sola (sin broma, es humorista de profesión) enarboló contra el Vº Centenario: "Me cago en el Vº Centenario". Quienes no somos

capaces de alcanzar estas cumbres de la síntesis hemos de conformarnos con la adocenada actividad de reflexionar y racionalizar incluso las vomiteras ajenas.

El denuesto perenne contra los *carpetos* (peyorativa abreviatura de carpetovetónico, evidentemente) es el horizonte de un paisaje degollado donde se exige la rearabización de España —en beneficio de Goytisolo queremos suponer que como mero juego de provocación— por medio de la metáfora literaria de la traición, de la destrucción de *las esencias* y la identidad, pero no para "partir de cero" —como apunta en algún pasaje— sino, de manera explícita, para sustituirla por otra cuya superioridad está por demostrar, en la más suave y optimista de las interpretaciones. Mientras niega la identidad española (más bien castellana)[79] se deleita rezumando arrobo por otras *esencias*, tan fáciles de atacar, al menos, como las nuestras: "imágenes líricas, suntuosas: festones de estuco, calados de yeso, puzzles de estalactitas, quebradizas columnas, tacos de exquisita cerámica: alicatados, inscripciones cúficas, letras nesjís: mucharabís, aldabas de hierro, lámparas de mezquita: jardines secretos, corraladas de cal: palmeras, surtidores de hojas: dunas, paisaje familiar[80]". Y culmina su declaración de amor con un anuncio, inquietante para la integridad física de los edificios afectados: "liberarás la mezquita de Córdoba, la Giralda, la Alhambra[81]", lo cual parece indicar que el autor ignora —o no, pero no le importa— que, pese a no ser nosotros un modelo en la conservación artística, el único palacio árabe medieval todavía en pie es precisamente la Alhambra granadina, porque todos los demás, en manos de sus anhelados liberadores, fueron arrasados, abandonados, echados a perder por la incuria: ¡pobre mezquita de Córdoba, sometida a la misma suerte destrozona de la de 'Amr b. al 'As en El Cairo! Remedando a los románticos podríamos clamar: ¡Madrasa Mustansiriyya de Bagdad, habla tú, con tu horrenda albarda encima! ¡Alhambra de nuestros amores, delata los proyectos de aquel rector de los Emiratos que pretendía cubrirte de neones, plástico y mármoles para enmendar el *descuido e inepcia* de los españoles! ¡Qué *llanto sobre las ruinas* podrían entonar las plañideras en Ctesifón, Fustat, Marrakech!

Pero moderemos la elegía, que, al fin, no son los barbariscos responsables de las efusiones de J. Goytisolo, ni de sus galopadas por el

diccionario: cuando propone[82] “desguarnecer el viejo alcázar lingüístico”, arrebatando al castellano sus palabras árabes, en realidad intenta resaltar la importancia de esos elementos, haciéndonos sentir su peso en arquitectura, alimentación o vocabulario de diversas temáticas (aunque hoy día nadie se cale el almófar, se encarame al adarve y se dedique a arrojar azagayas o a tocar el albogue al vecino para regocijarle), con lo cual asoman por superenésima vez los aljibes, albercas y alquerías, que tanto apreciamos como voces españolas que son desde hace siglos. Pero no más ni menos que flamantes viejos galicismos como jardín, centinela, bayoneta o batalla y que en modo alguno nos hacen sentir deudores de los franceses o especialmente influidos por ellos, pese a que tal vez lo estemos bastante más que por *los árabes*. No se trata de explicar a Goytisolo que el léxico es el factor más sujeto a alteraciones en una lengua (préstamos, creación, evolución, muerte de los vocablos) porque posiblemente lo sepa, o de recordar que, sin duda, tomó la idea de las listas de arabismos que oferta, como en mercado, A. Castro[83] enumerando distintas facetas de la vida: el objetivo más bien sería hacer entender al escritor y a otros partidarios de las conclusiones superficiales, que en muchos casos existen dobletes árabes/románicos (el caso de aceituna/oliva es paradigmático) y que en otros los objetos, los productos designados con vocablos árabes ya existían en la Península (funesta o no) antes del siglo VIII; y, sobre todo, que ese léxico corresponde a una sociedad muerta y enterrada en la Edad Media y, desde esos tiempos, en continuo retroceso en nuestras formas de vida, usos, consumos, gustos, visión del mundo. Los deslumbrantes hallazgos sonoros de esas palabras son obra de los castellanoparlantes que las adaptaron a su propia fonética en un lento y vigoroso proceso de apropiación —¿y por qué no iban a hacerlo?— común a todas las lenguas desacomplejadas y con capacidad histórica para realizarlo.

La *Reivindicación*, en sus fines y forma de expresión, es tanto una negación de España y su condena a los infiernos de la historia como la eclosión de un parto sangriento y —para el autor— motivo de sueños casi eróticos, pero para cualquier conocedor de la sociedad *barbarisca*, o árabe, no sería difícil construir un ejercicio de redacción semejante a la violenta y despectiva requisitoria que contra los *carpetos* constituye la obra (pese a ser

muy dudoso que un *barbarisco mismo* se atreviese a escribirlo: Salman Rushdie podría ilustrarnos al respecto); sin embargo, razones de respeto a los norteafricanos, o a nosotros, nos vedan caer en tal injusticia; mientras la lógica más elemental nos induce a descubrir, con simple y desnudo sentido común que, con sólo bilis y *luminosas enseñanzas*, se fraguan malas tortillas. Y, en todo caso, ni *barbariscos* ni *carpetos* son culpables del indigesto condumio.

5. Rastreando en la cultura popular

“La vibración de la luz;
éste es el secreto de Andalucía”.

(JOAQUÍN ROMERO MURUBE[1])

Por razones obvias, el propósito de estas páginas no es constreñirse a la tierra andaluza sino contemplar las reminiscencias *árabes* (reales o imaginarias) en el conjunto de España y su cultura. Sin embargo —como ya hemos señalado e irremisiblemente volveremos a indicar más abajo— es en Andalucía donde de forma más irracional y florida medra el espejismo moruno y por tanto será la región andaluza (por mera estética me resisto a denominarla *ente autonómico*: Andalucía no se lo merece) la que mayor atención nos exija: en su folklore, su arquitectura o en el misterio de su duende, o el duende de su misterio, que todo viene a ser uno.

Una fantasmagórica nube de prejuicios, engaños, fetichismo localista, supercherías sin paliativos, asociados a intereses antiguos, miedos o simple lucha por la supervivencia individual o colectiva, han abocado a los españoles del *estado llano*, según la terminología de otrora, o *del pueblo*, si preferimos la moderna, a mezclar razonables argumentos de índole política, económica o histórica con otros expresivos del oscurantismo e ignorancia (generales en toda la Europa coetánea) del tiempo en que se gestaron. Así,

se evitaba buscar nodrizas moriscas o marranas por el riesgo de que a través de su leche inocularan creencias, hábitos culturales o la maldad intrínseca a su comunidad a los tiernos infantes, provocando la eclosión exitosa de las *montañesas* (de hecho, santanderinas, asturianas y gallegas) que a sus buenas dotes físicas sumaban la seguridad de no estar contaminadas de moros en grado alguno. Es en balde que sonriamos suficientes ante las supersticiones de nuestros antepasados: todas las épocas han disfrutado de sus propios mitos y si la Antigüedad fijó en la Belleza (si realmente fue así) su arquetipo, la Edad Media canonizó la Fe y el siglo XX la Libertad, para llegar por último, en estos mismos días, al altar de la electrónica, que nos colmará de venturas. Por otra parte —y sin salirnos de la transmisión de caracteres maléficos por la sangre, la leche, el contacto— no está de más recordar que en los recientes años ochenta, los agentes de la CIA norteamericana actuantes en Nicaragua inducían a los campesinos a no dejarse vacunar por los servicios sanitarios del gobierno sandinista porque con tal vehículo les habían de inyectar el virus del comunismo. Y no es seguro que alguno de esos agentes no creyera a pies juntillas la veracidad del argumento.

Los siglos XVI y XVII asistieron a inquietudes y pánicos comprensibles en una sociedad atemorizada por la conciencia de su propia indefensión ante las arbitrariedades del poder, los cataclismos naturales, las epidemias, la altísima mortalidad infantil, etc. Graves perturbaciones que ahora no interesan a nuestro esfuerzo pero ineludibles como eje de referencia, para relativizar un tanto los *absurdos* del pasado, sobre todo si los enjuiciamos desde la inobjetable *racionalidad* del presente. Los ilustrados del XVIII[2] y los románticos y liberales del XIX insisten mecánicamente en incluir entre las causas decisivas de la despoblación de España las expulsiones de judíos y moros, desconociendo los fenómenos económicos ya mencionados más arriba y suscitando, con el prestigio de su cultura superior, el surgimiento de elementos de apoyo a los mitos populares favorables, contrarios o —simplemente— erróneos, en torno a los moros y su pervivencia local, con la consiguiente entronización de tópicos cuya base está, de ordinario, mal o nada fundamentada ni reflexionada. No faltan, sin embargo, gentes próximas que vislumbren —aunque desarrollen poco el intento— la falacia

encastillada en la mentalidad popular; v.g. A. Burgos[3] cuyas preocupaciones por la modernización de Andalucía le impelieron en su momento a decir en voz alta algo que en esa tierra mucha gente piensa: en especial los viajeros del XIX son responsables de haber estancado el *tempo* histórico de la región en una idealización de los instantes por ellos vividos y de la escenografía que más les gustó escoger, desdeñando por igual la noción de cambio como los imprescindibles datos y estudios históricos que permitieran una comprensión documentada y racional de lo sucedido *sobre la misma tierra*; y para alcanzar a entender en modesta medida cuanto ahora mismo ocurre. El mismo A. Burgos alterna el tono desgarrado y rompedor con la temible retórica promoruna, en la cual —también él— acaba cayendo, aunque deje bien clara su opinión contraria:

> Quitando el tópico moruno, casi nada queda en Andalucía de aquella dominación, que mientras que la estaba sufriendo llegó a ser carne de su cultura y sangre de su lengua. En todo caso, en Andalucía queda eso de "aljofifar", "alarife", "alfeñique" y "alambique" que tan bonito hace cuando lo dice por televisión un divulgador del timo lingüístico de las tres cartitas[4].

Dejando a un lado a minúsculos sectores urbanos que se suben al carro por motivaciones varias y, desde luego, no representan a la población rural, la observación de las ideas circulantes en los medios populares andaluces acerca de los moros presenta un panorama sorprendente por su dualidad (casi esquizofrénica para un observador forastero) y por la armonía con que encajan, de manera consciente, su realidad social e histórica con las fantasías que, impertérritos, atribuyen al pasado. E. Luque Baena[5] supo verlo bien en el microcosmos de Jaral de la Sierra (Sierra Nevada, Granada), localidad repoblada en 1572 por cien familias de cristianos viejos cuyos descendientes, no obstante, mantienen el recuerdo de la presencia morisca con todos sus correlatos de creerlos poseedores de tesoros[6], de poderes mágicos y de sabidurías portentosas, embellecido el panorama por la lejanía temporal y por la seguridad del nulo peligro que entrañan tales evocaciones. Si en un tiempo la mayoría cristiana desarrolló lo que M. Harris[7] denomina *racismo folklórico* —un sistema de prejuicios y discriminaciones dirigido contra un grupo endógamo, fenómeno tan viejo como la Humanidad— en la actualidad, y hace ya muchos años, la

desaparición física de ese grupo o de las secuelas negativas de su presencia, ha originado una vaga simpatía admirativa realimentada por el prestigio que tales habitantes remotos conferirían al lugar. Sin embargo, a nuestro juicio, el hombre de campo andaluz no se equivoca ni padece esquizofrenia afectiva o ideológica alguna, porque en su medio sí sabe deslindar el espacio que ocupan él y su grupo (familiar, social, nacional) del entresijo de la memoria colectiva donde anida la remembranza de los moros. Es decir, separa a la perfección y sin titubeos realidad y fantasía, aunque por mor del exotismo le plazca o interese mantener las viejas leyendas o inventar otras nuevas[8]. El campesino se siente adscrito y deudor (y con qué fuerza) a la patrona de su pueblo, disfruta de unos gustos culinarios opuestos a los de cualquier musulmán normal y percibe su derecho a una libertad de decisión, acción y movimientos, incluso dentro del grupo, desconocida en el islam. Con demasiada ligereza, escritores hubo que confundieron la desesperación, sin caminos de escape, ante la injusticia económica y social instituida, con el *fatalismo moro*. Y, como era preciso buscarle un origen, se acudió a la solución más fácil: la proximidad geográfica, arropada con la reminiscencia histórica, siempre sería (y, lamentablemente, será) una explicación simplificadora más eficaz que bucear por las complejas simas de la pugna entre burguesía castellana emergente y oligarquía aristocrática[9].

Poetastros y —lo que es peor— poetas, cayeron, cogidos de la mano, en esa *vibración de la luz* de Romero Murube: el nardo, los olivos y el arco de herradura hicieron el resto, aunque el tal arco fuese creación bizantino-visigótica, las especies botánicas mediterráneas ya estuvieran acá con anterioridad a los romanos o las formas arquetípicas de la arquitectura *popular* andaluza (la casa sevillana) daten del renacentismo del siglo XVI y se den de patadas con la concepción del espacio y de la relación con el exterior (o sea, su falta de relación) corrientes en las ciudades árabes. Pero la resurrección del tópico sí encontró en los últimos treinta años terreno abonado entre las clases urbanas, urgidas de procurarse hechos diferenciales con los que cimentar reivindicaciones políticas, mezclando una generosa y vaga reclamación de justicia económica y social con la búsqueda de nexos con unos antepasados que, de hecho, no lo fueron. Lo de menos es, por supuesto, que en las ciudades de Andalucía (no digamos de Castilla,

Galicia, etc.) apenas queden vivos vestigios árabes, o que esos *hombres de campo* (los cortijeros, braceros o pescadores) no se identifiquen en absoluto con las algaradas vocingleras que se organizan en Granada el 2 de enero contra los Reyes Católicos: eso es irrelevante para los *verdaderos* intérpretes del sentimiento popular —pese a ser media docena— como lo es el enorme acervo de folklore en que se recogen las ideas —justas o no— que *el pueblo* tenía (y sigue teniendo) sobre moros y marranos. Desde aquella copla gallega

> Mais traidor foi que un mour,
> o villao que me vendeu,
> que de Lugo á Rivadeu,
> todos me tiñan temour.

hasta los refranes de Hernán Núñez[10], donde aparecen como médicos, científicos, fuente de riqueza, trapaceros, ladinos, poco fiables (“Más mató la cena que sanó Avicena”; “mientras más moros, más ganancia”; “caviloso o judío, no lo tengas por amigo”; “ni de amigo reconciliado, ni de manjar dos veces guisado”; “el caballo del judío, harto de agua y bien corrido”; “en vino ni en moro, no eches tu tesoro”; “en casa del moro no hables algarabía”; “a moro muerto, gran lanzada[11]”), acordes las suspicacias populares con el “Meco (de Meca) moro agudo” de las Coplas de Mingo Revulgo[12]. Sobre todos estos dichos, coplillas, proverbios, etc. lo que está planeando sin tregua es un concepto arraigado desde lo más hondo de quien se siente, o se sienta, cristiano y, por tanto, hombre: ser moro es la negación de uno mismo, la pura contradicción *de ser*:

> Moro me lo llevé,
> bautizado te lo traigo[13]

decía el padrino a los padres al cristianar a los recién nacidos, o, dicho de otro modo, para pertenecer a la comunidad, para tener acceso y reconocimiento como persona, “el que tiene padrinos se bautiza y el que no, se queda moro”, aunque el uso de este refrán se haya modificado con el tiempo y venga a significar hoy en día algo obviamente distinto de su sentido patente. Los moros, la morería y hasta algún punto geográfico concreto son término de comparación, o referencia de autoridad —negativa

— indiscutible. Todo cuanto allá pase será antítesis de lo nuestro, absurdo inimaginable para nosotros o el peor de los males pensables. Si en Palencia se canta:

> Los moros en morería
> tienen mujeres sin fin,
> y aquí en España con una
> pasamos las de Caín.

ya la seguidilla dieciochesca marcaba el camino:

> Es el amor del pobre
> sermón en Argel,
> que nadie que le oye
> hace caso de él[14]…

misma idea de la copla recogida por A. Machado y Álvarez[15]:

> Tan imposible la jayo
> En ti una mala partía,
> Como er jaser un bautismo
> En tierra de Morería.

A veces los cantos viajan con los emigrantes y llegan a … Montevideo, con la melodía de Mambrú:

> En Galicia hay una niña
> que Catalina se llama, sí, sí;
> su padre era un perro moro,
> su madre una renegada[16]….

En nuestra opinión —si no queremos enturbiarla con ingredientes viscerales— huelgan valoraciones morales o disquisiciones en torno a lo políticamente correcto de todas estas muestras de la ideología popular (por descontado, en la otra orilla del Estrecho circulan dichos, cánticos y conceptuaciones por igual peyorativos o insultantes hacia nosotros), nos basta, pues, con dar fe de lo que hay. Y bienvenidas sean las modificaciones de actitud (recíproca), si éstas se basan en el contacto y el intercambio, si bien no parece ser ése el rumbo seguido en la reciente llegada de inmigrantes norteafricanos, repitiéndose los viejos esquemas de tendencia a cerrarse en círculos endógamos por parte de los venidos y de propensión a rechazarlos del lado de la población autóctona y no sólo por el famoso

miedo al otro, sino precisamente por ese ensimismamiento creador de conflictos y eje central de la resistencia a la integración.

A través de un repaso por las artes materiales y las pocas artesanías subsistentes, o las que sobrevivían hace un siglo o siglo y medio, comprobamos que las pervivencias *árabes* (más bien hispanoárabes) son escasas, aunque se mantenga alguna de importancia. La industria valenciana de la seda —afectada por la expulsión de 1609— renace, ya sin moriscos, en el siglo XVIII y de ello se hace eco Antonio Ponz[17] cuando detalla que en su tiempo Valencia, Patraix, Ruzafa y Benimaclet cuentan 10 000 vecinos (de los 20 000 censados a la sazón) empleados en esa actividad, con una producción de 900 000 libras anuales. Sin salirnos del ámbito de la indumentaria y considerando las cinco grandes áreas del territorio nacional en cuanto al vestido y a diversas características culturales (cornisa cantábrica desde el Miño hasta Navarra inclusive; levantina, a lo largo de la costa mediterránea, desde los Pirineos a Murcia más Baleares; central, con ambas Castillas, Extremadura y Aragón; centro-occidental, desde León, incluyendo Cáceres; y andaluza-canaria) de inmediato resaltan varios aspectos genéricos, el primero de los cuales pone de manifiesto cuán engañoso puede resultar guiarse por las apariencias o por tener como *de toda la vida* elementos culturales cuya existencia, en realidad, ha sido corta y su nacimiento cercano: el vestido tradicional en realidad no lo es tanto, pues se fija —en sus rasgos fundamentales— entre fines del XVII y principios del XVIII (es decir, cuando ya no quedaba sombra de moriscos) y en algunas regiones (Cataluña, por ej.) data claramente del XVIII, bien avanzada la centuria. El mantón de Manila (estimado tan español) no aparece y se extiende hasta el siglo XIX y la mantilla también data de los postreros años del Siglo de las Luces. Es innecesario para nuestro propósito detallar los componentes de todos los trajes regionales, así pues vaya como botón de muestra el ejemplo de Aragón: “la indumentaria usada por el aragonés, dejando a un lado el estereotipado y falseado traje baturro de reciente implantación, se compone o componía, desde su fijación en el siglo XVIII, para los varones, de calzón, chaleco, camisa, sombrero sobre un pañuelo y calzas con abarcas, alpargatas o zapatos. El femenino consta de saya y refajos, chambra o corpiño, delantal y mantón, pañuelo a la cabeza,

medias y abarcas, zapatos o alpargatas[18]". Podemos afirmar de manera taxativa —y sin precisión de minuciosas descripciones probatorias— que la tradición vestimentaria hispana recoge escasísimos elementos hispanoárabes (lo de "árabes" son palabras mayores y nos transporta a escenarios culturales por completo ajenos al nuestro), en todas las regiones, excepción hecha de los zaragüelles del traje valenciano, murciano y de alguna comarca del levante andaluz. El resto, es decir casi todo, son corpiños, dengues, pañoletas, medias, faralaes, zahonas, sombreros cordobeses, batas de cola, monteiras, calzones y etcétera. La propensión, tan extendida en nuestra sociedad actual —quizás también en tiempos pasados y en otras latitudes— de tomar por muy antiguo algo que es simplemente anterior a uno mismo y sin un principio claro, induce a la inmensa mayoría a errores de bulto que no nos cansaremos de señalar: no sólo es que la tradicional y españolísima tortilla de patata no puede contar más de dos siglos de historia por la sencilla razón de que el cultivo de la papa no se difundió hasta finales del siglo XVIII, o que los casos ya aludidos de mantilla y mantón de Manila pongan en solfa la antigüedad de tan acendrados pilares de nuestra cultura popular, es que el mismo fenómeno se muestra en otros campos: las fiestas, la canción popular o el flamenco, como veremos más abajo. Y no sólo en España. Por seguir en el área cultural árabe, podemos recordar que los trajes de las campesinas egipcias ostentan un floreado y vistoso canesú (el *ambir*, del francés *empire*) directamente inspirado en los vestidos de las damas francesas (las europeas por antonomasia para los árabes de entonces y ahora) de inicios del XIX, y a todas luces tomado de las mujeres que acompañaron a la expedición napoleónica; el color negro de las *melayas* (el enorme mantón que usan las habitantes urbanas en el mismo país) data de la década de 1830; o el retroceso en el empleo y la disminución en el volumen de los turbantes (relegados casi al Alto Egipto) igualmente puede fecharse por esos años… De tal suerte que las ropas tradicionales que el turista fotografía, imaginándolas eternas, no han cumplido todavía los dos siglos de vida.

Una de las ramas artesanales más influyentes en la noción general sobre las artes populares es la de la cerámica. Su utilización masiva en el pasado en el ajuar doméstico o en el utillaje de ciertas labores agrarias (arcaduces,

tinajas, conos, etc.), junto a su actual condena, no menos amplia, al limbo de lo puramente decorativo, confieren a los cacharros de arcilla casi el título de abanderados de todas las artes populares, al menos por su extensión y por el puesto que ocupan como símbolo. Tal vez podríamos agregar elucubraciones más o menos literarias acerca de la atracción por el barro primigenio, la greda que se funde con nuestras propias vidas, la tierra (o la Tierra) de que nacimos, o, volando a otro continente, terminar en el regazo siempre acogedor de la Pacha Mama… Pero no entraremos por esa senda de fantasía, tan propicia a nublar el juicio y distraer la serenidad objetiva.

La producción de adminículos de barro con fines varios se remonta al Neolítico y en el Mediterráneo aparece por doquier. En lo referente a nuestro objeto —las pervivencias *árabes*— debemos señalar alguna muy importante hasta nuestros días, como es la técnica del vidriado, dentro del marco general de pérdida o sustitución de muchos elementos de esa procedencia tanto en alfarería basta como en cerámica fina. En efecto, el vidriado cerámico se introdujo en al-Andalus a partir del siglo X, aunque en sus formas más comunes (la meramente plumbífera) ya se conocía en Persia y Asia Menor desde el 3000 a. C., de donde pasó a Egipto. En la etapa helenística se descuida esta técnica, desplazada por la del *firnis*[19], pero Persia y Bizancio, más adelante, la mantuvieron viva. Las convulsiones comerciales y de comunicación y el deterioro material generalizado que acompañaron a la caída del Imperio Romano provocaron su olvido, hasta que resurge en el Adriático —desde Bizancio— en el siglo X, siendo corriente ya en Alemania, Holanda, Inglaterra, etc. en el XII. En cuanto al vidriado estañífero de doble cocción, se importa a España por los árabes, después de comenzar a emplearse en Mesopotamia en el siglo IX. Dos son los principales productos cerámicos de al-Andalus: la loza de Elvira[20] y la loza dorada cuyo foco originario es Bagdad, con algunos restos en Medina Azahara[21]. Mientras la producción alfarera *para agua* conserva sus viejas técnicas en toda la Península, la loza dorada subsiste en Manises aun en el siglo XVI. Sin embargo, los contemporáneos alfareros talaveranos se inspiran en dibujos de Stradanus, con lo cual esta cerámica, considerada paradigma de española, en la práctica reproducía modelos de grabados europeos, aunque “la derivación popular sí parece más hispánica y la

originalidad se logra a pesar de Pisano, Stradanus y otros[22]"; y no faltan en la época personajes (como Felipe de Guevara, gentilhombre de Carlos V) que desprecian las labores de Talavera por no alcanzar, a su juicio, la calidad y finura obtenidas en Faenza o Pisa[23]. La reeuropeización de Hispania, emprendida en plena Edad Media, seguía su curso imparable, también en este campo, con la consiguiente sustitución de unos motivos por otros, aunque algún elemento técnico fundamental —el mencionado vidrío estañífero— subsistiera del viejo tiempo de al-Andalus.

En el curso de un sondeo realizado por el autor durante los años 1973-1974 en puntos alfareros del centro y noroeste de España[24] encontramos junto a una similitud básica en las técnicas de trabajo, el utillaje o la producción (*para fuego* o *para agua*), algunos arabismos utilizados en la terminología, si bien en proporciones reducidas y sin repeticiones notables de unos a otros lugares, de no ser las normales en el español general o común a todo el país. Así pues, hallamos voces como *jarro, alforja, arrebatarse, badana, azumbre*, que nada nos aportan por encontrarse en otras áreas dialectales y en diferentes contextos, además de usarse en alfarería, al lado de términos como *albañal* (Priego de Cuenca)/*arbañal* (Consuegra) con sentido distinto del recogido por DRAE y en convivencia con dobletes como *pililla* ("recipiente para mojar la mano mientras se tornea el barro a la rueda", Villafranca de los Caballeros); *almufía* (Niñodaguia); *nafre, anafre* (Arroyo de la Luz), claramente procedente del ár. *nafij*; *alcabuz* (por arcaduz o cangilón, del ár. *al-qadus*, Consuegra), *alcohol/alcoor/alcór alfarero*, refiriéndose al antimonio o galena empleado para "brillar" o "vedriar/vidriar" los cacharros; otros, arabismos dudosos como *alpetije* (Priego) o *fatel* (cacharro mal cocido, Pereruela); o, incluso términos mozárabes como *alpayata* (Priego)[25] documentado por Corominas en la forma *alpañata*; o cruces —dado el nivel de expresión fundamentalmente oral de los artesanos— en que se colocan inexistentes artículos árabes a palabras de origen romance, así *alvedrío* (Arroyo de la Luz) por *vidrío*, etcétera. Muy poco, en conjunto, pues la inmensa mayoría de los términos básicos (con excepción de *alfar* y sus derivados) son romances, sin la menor discusión posible, tanto en lo tocante a materiales como a técnicas o instrumentos.

Nuestro estudio no constituyó una encuesta exhaustiva al no abarcar un mayor universo para tal trabajo de campo, pero sí es un indicio ilustrativo de la pequeña incidencia del ár. en el repertorio léxico de los alfareros, sugerencia que podemos elevar a la categoría de conclusión al venir corroborada por otros repertorios lexicográficos del oficio: de los 414 términos técnicos utilizados en la alfarería —y recogidos en el léxico correspondiente— del Reino de León sólo 5 son de origen árabe[26]; del mismo modo que Natividad Seseña recopila 301 voces empleadas en la cerámica de Castilla la Nueva, entre las cuales subsisten 13 arabismos[27]. Puede argumentarse que ambas regiones (Castilla-León y Castilla la Nueva) perdieron pronto el carácter musulmán —y por tanto sus huellas están más borradas— y que a fines de la Edad Media el porcentaje de mudéjares en esos territorios era exiguo, lo cual constituiría la razón de la mínima presencia de tecnicismos de etimología árabe. Y, efectivamente, ésa puede ser la causa de tan desmedrado caudal de vocabulario ár. en una de las artesanías más significativas, pero es que en el Campo de Níjar —perteneciente al último retazo de al-Andalus, el reino de Granada— las proporciones no se invierten dramáticamente sino que mantienen la inferioridad masiva de los étimos arábigos: de 105 palabras específicas de la artesanía local (de los diversos oficios, no sólo de alfarería) 24 tienen origen ár., incluyendo vocablos del español general (*aceite*, *aceituna*, *acequia*,) y otras 4 de procedencia dudosa, como mínimo (*desajerar*, por *sajelar; almelar; lebeche; tarquin*)[28]. Todo ello en armonía con ese 90 % de léxico del español estándar presente en Andalucía: en efecto, este carácter predominante castellano del habla andaluza, incluso en el vocabulario, es bien conocido; y “se trata de una evolución *in situ* del castellano llevado a las tierras andaluzas por los repobladores y colonizadores[29]”, opinión acorde con la de M. Alvar al referirse al léxico alfarero en la terminología de los oficios recogida en el *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*.

La feliz supervivencia, tras la Reconquista, de algunos de los principales monumentos de la arquitectura hispano-musulmana ha sido, quizás, uno de los elementos visuales y, por tanto, de peso —en apariencia *incontestable*— en cuanto se refiere a la penetración del arte árabe en

nuestra cultura. A decir verdad, no se trata meramente de los tres más destacados, también queda —por suerte— un notable número de antiguas mezquitas (más o menos respetadas y reutilizadas como iglesias o con otros fines), restos de palacios, baños, aljibes, fortalezas (algunas muy al norte, como es el caso del impresionante castillo califal de Gormaz, en Soria). De todo ello han sobrevivido rastros en la terminología de la construcción o en la toponimia (los alcázares, alcoleas, etc.; Iznalloz, Calatayud, Alcaláes…). Todo es bien conocido y en consecuencia huelga abundar en su descripción o enumeración. Del mismo modo que no se puede ignorar la presencia del orden mudéjar en la arquitectura española; sin embargo, ese cúmulo de construcciones dispersas y datables en muy diferentes momentos se vio circunscrito casi en su totalidad al ámbito de lo que Carlos Flores denomina arquitectura culta o erudita, dejando los antiguos habitantes musulmanes pocos vestigios en las formas populares —es decir, vivas— o en las tradiciones constructivas del conjunto de España. El fenómeno arranca de los años posteriores a la conquista islámica, cuando el arte hispano-visigodo se mantiene en Hispania bajo la denominación de mozárabe, como bien comprendió Maravall[30]: “caracteriza aquél el sustrato peninsular y es el arte llamado también mozárabe, al que se entregan cuantos pertenecen a ese elemento hispánico anterior. De nuevo aquí el término mozárabe se presta a confusión. Se trata propiamente de un producto más de la situación histórica común a toda España, antes de la invasión musulmana, y que, por tanto, cabe llamar hispano-visigoda”. No están claras las lindes entre el arte de los hispanos antes y después de la ocupación árabe, y ambas etapas se hallan muy interrelacionadas, de lleno deudoras de la producción goda, así la iglesia de Melque, o la primitiva de San Juan de la Peña, con abundantes arcos de herradura, no responden a influencia andalusí sino a la tradición visigoda. Pero seguimos en el terreno de lo “culto”, aceptando la dificultad de aplicar el término a una etapa histórica en que también eran borrosos los límites de las distintas especializaciones y de los niveles socioeconómicos en que se producían. Más adelante, asentado ya el califato, se produce la corriente de opinión que atribuye a los *moros* su prestigio como constructores, llegando el vulgo a adjudicarles cualquier puente romano y hasta iglesias románicas y góticas, pese a que la concepción general de su

arquitectura no encaje con la realidad de las predominantes edificaciones cristianas: la planta de cruz, la simetría de las naves laterales respecto a la central, la libertad de orientación, la solidez como búsqueda de perennidad, la noción misma de constituir el templo la morada permanente de Dios… En efecto, "los árabes llevaban a cabo sus grandes obras arquitectónicas por agregación, yuxtaponiendo nuevas construcciones a las realizadas por sus antepasados. Éste es el criterio seguido en las dos muestras más importantes de la arquitectura árabe en España: la Mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada. La pobreza constructiva, nota generalizada en sus edificios, se veía disimulada mediante decoraciones fastuosas y polícromas de impresionante efecto[31]". Y han sido estos vistosos monumentos los que han marcado la pauta para enjuiciar las artes y técnicas árabes de construcción.

Sin embargo, la vivienda popular hispanomusulmana en los medios rurales debió adaptarse —como suele suceder, aunque no con carácter absoluto— a los condicionamientos locales, en tanto las poblaciones urbanas padecían angosturas y hacinamiento, tal cual describe Münzer en la Granada de 1494: "Tiene las calles tan estrechas y angostas, que las casas en su mayoría se tocan por la parte alta, y por lo general un asno no puede dejar paso a otro (…). Las casas de los sarracenos son en su mayoría tan reducidas, con pequeñas habitaciones, sucias en el exterior, muy limpias interiormente, que apenas es creíble[32]". Andando el tiempo, a fines del XVIII, esta forma de edificar y organizar la vida ciudadana provocaría las acerbas críticas de Antonio Ponz, quien movido de un ingenuo arbitrismo neoclasicista, pretende cambiar la fisonomía de las urbes españolas con arreglo a los criterios de armonía y belleza corrientes en su tiempo ("todas nuestras ciudades son feas y más lo son las mayores[33]"). Ponz propone una planificación en cuadrícula con más ribetes de voluntarismo que de realidad y describe cómo deben ser calles, plazas, barrios y planos generales[34]; no se contenta con rechazar y condenar el barroco del siglo anterior[35] sino que extiende sus críticas a las ciudades europeas[36] y, por supuesto, a Valencia, Toledo, Sevilla… por sus rastros árabes[37], si bien la repetición del fenómeno en Europa, más que hacia ellos, debería

encaminarle a pensar en la falta de espacio en recintos amurallados, o en carencias materiales para edificar en mejores condiciones.

P. Mérimée, años más tarde y en el polo opuesto, pues se trata de un entusiasta de rebuscar rarezas morunas o, en todo caso, *pintorescas*, nos lanza sucesivas rociadas fruto de no haber entendido nada acerca de un país al que en el fondo despreciaba[38]. No le basta con estimar "verdadera belleza musulmana" a una señora vizcaína, como veíamos en el cap. anterior: sus opiniones en torno al arte español se reducen a la frustración que siente por encontrarlo poco africano, demasiado próximo al suyo, carente de adornos peregrinos que documenten sus *descubrimientos* del Buen Salvaje ante su público, así se explaya: "este feo Monasterio de El Escorial[39]"; "la arquitectura del Norte de España carece de originalidad. En el Sur adoptó la ornamentación árabe; en el Norte se valieron de arquitectos extranjeros[40]"; "con excepción de un museo que es, a mi parecer, el más hermoso del mundo, no he visto nada notable en materia de arte en España. Las cosas más hermosas están en el Sur. No hay nada en Madrid. La catedral de Burgos no tiene en absoluto el carácter español[41]". Sin embargo, las interesadas obnubilaciones del francés nos ofrecen, implícita y muy a su pesar, una conclusión positiva: no halla vestigios arquitectónicos árabes; no, desde luego, en las proporciones que quisiera.

Entrando en la construcción puramente popular —y dado que ésta no obedece a criterios históricos o a una sucesión de cronologías y estilos que permitan parcelarla en etapas— las *pervivencias árabes* vuelven a ser escasas, limitadas a zonas muy concretas y menesterosas de importantes matices. La reutilización de elementos anteriores, que los primeros árabes de al-Andalus practicaron con entusiasmo por su falta de destreza, se continuó por parte de los repobladores y así puertas, ventanas, rejas, columnas, vigas, etc. de tiempos anteriores pueden surgir en cualquier pueblo español del sur o el centro. Pero es evidente que tales elementos aislados no constituyen un corpus de influencias, sino el resultado de actos ocasionales y no poco arbitrarios. En cuanto a los materiales de construcción y por razones obvias, la arquitectura popular se vale de los propios de cada región. Por consiguiente, la edificación con barro que hallamos por muy distantes lugares de la Península responde a mecanismos

poligenéticos claros y no a influjo exterior alguno. La tierra es el material más cercano y barato y por tanto tenemos documentada la existencia de viviendas fabricadas con adobes y tapial desde la primera Edad del Hierro (Soto de Medinilla, Valladolid; castros leoneses de Valderas y Valencia de don Juan)[42]. La teja —de origen romano e igualmente salida de la tierra— domina por doquier en las casas de todo el país, incluida Andalucía[43], estando la cubrición de azotea circunscrita a zonas de pocas lluvias. Con una interesante excepción que no escapó a la perspicacia de Caro Baroja[44]: la casa almeriense y la de las Alpujarras. No obstante, Caro se limitó a señalar la similitud entre los terrados almerienses y norteafricanos (que no *árabes*) sin profundizar más: "La casa cubierta de terrados de launa y contornos cúbicos se emparenta directamente con la que se halla en el Norte de África (…) en Andalucía existe una frontera entre el tejado y el terrado que reclama a gritos una teoría y que hemos de preguntarnos por qué en la Alpujarra y Almería se han seguido haciendo las casas con arreglo a una tradición morisca y no con arreglo a la tradición de los repobladores[45]". No obstante, Caro Baroja, cuya razón es palmaria en cuanto al parecido de unas y otras viviendas, incurre en algunos descuidos: el primero al hablar de frontera entre tejado y terrado en Andalucía, porque —tal como sucede en *toda* la región con *toda* la arquitectura popular— la mezcla de formas está salpicada acá y allá, según factores diversos (unas veces en función de necesidades ambientales o económicas; otras por modas influidas de la arquitectura culta; otras por el origen de los repobladores, es decir, mayor o menor castellanización; y en algún caso por posible subsistencia de alguna tradición morisca adoptada por los cristianos por conveniencia), como lo corrobora la presencia del terrado en otros lugares, por ej. en Vejer de la Frontera, donde alternan las casas cúbicas cubiertas por azoteas con otras de tejado a dos aguas y doble pendiente en cada uno de los faldones, al estilo pirenaico[46]. La clara contradicción entre forma cúbica con terrado y clima húmedo no tiene una explicación tecnoecológica, pero hoy por hoy no podemos sino registrar el hecho. Por otra parte, el investigador vasco no debería sorprenderse tanto por esa falta de adecuación entre clima y construcción: la cubrición de paja, rollizos, etc., cuyo modelo indiscutible se halla todavía vivo en las pallozas de los Ancares lucenses, muestra el

choque, esporádico, del medio climático con la técnica constructiva popular. Empero, en otras áreas peninsulares más acordes a sus características existe —o existió— la cubierta de paja (Sevilla, Cádiz, Huelva, Valencia, Murcia)[47]. Además, a la subsistencia de ciertas formas ha coadyuvado el deseo inconsciente del arquitecto popular de mantenerse dentro de una tradición respetuosa con un conjunto armónico superior, incardinándose cada obra en un todo más amplio, por atender los integrantes del grupo a un sistema de valores homogéneo, del que participan y al cual defienden en todos los campos de su vida cotidiana. De ahí que el consumismo y su falaz afán de diferenciación consiguiente —en la práctica, nunca logrado— induzcan a intentar destacarse mediante la búsqueda obsesiva de engendros capaces de marcar la distancia socioeconómica (verdadera o falsa) respecto a los vecinos[48]. Además, coincidimos con Carlos Flores en su valoración de las *influencias* en arquitectura popular: "las influencias recibidas por la arquitectura popular llegan a ella a través de tan sutiles y complejos procesos que el rastreo de tipo historicista que pretenda hallar una explicación definitiva y concreta para cada caso puede convertirse a menudo en un juego de imaginación antes que en una tarea de valor científico. Afirmar, por ej., que la casa con patio andaluza tenga relación con la arquitectura de Ur, Grecia o Roma, puede ser exacto siempre que no se pretenda una dependencia literal y directa, sino, únicamente, poner de manifiesto el encuentro de respuestas semejantes a condiciones de existencia en algún aspecto análogas[49]".

En lo referente a Andalucía es forzoso reconocer que la casa extremeña penetra en Huelva y Córdoba (Peñarroya, Villanueva de Córdoba, Espiel, Belmez, Fuenteovejuna, Pozoblanco) y en Jaén la castellana; que en pueblos serranos de Málaga (ausencia de patio y hasta corral) se dan concomitancias con la vivienda manchega mientras no aparecen los distintivos *típicos* de Andalucía (rejas, portadas con resalte), como sucede en localidades al oeste y suroeste de Granada; o incluso recordar que en una población como Fuentes de Andalucía (Sevilla), donde prolifera la casa *típica* andaluza, también hay otras influidas en su composición exterior por la casa manchega[50]. Por añadidura, podemos comenzar negando la mayor: no existe una casa andaluza que sea modelo y arquetipo de la totalidad: ni

siquiera lo suficientemente extendida, en proporciones altas, como para canonizarla con tal investidura. Cuando se piensa en portales resaltados sobre la fachada, rejas con tejadillo y patio "andaluz", en realidad se está rememorando el modelo sevillano-cordobés inspirado (en cuanto al patio) en el tipo de la *domus* romana revitalizado en los siglos XVI y XVII por el Renacimiento y por la inagotable cantera de materiales de Itálica que en la época fueron a nutrir las mansiones de los nobles. Por lo demás, ni hay una tipología común, ni siquiera puede hablarse de una sola característica general extrapolable a las ocho provincias (incluido el enjalbegado blanco o la pequeñez) en cuanto a huecos, zócalos, puertas, planta, composición de la fachada, etc. Correlativamente, es menester dejar claro que ese prototipo sevillano de "casa popular andaluza" (que raramente se da en Almería o Jaén) no tiene elemento *árabe* alguno, pues hasta la blancura poco trecho ayuda a recorrer por no ser monopolio presente ni pasado del norte de África; y los demás integrantes básicos (rejas sobre poyo saliente, portadas resaltadas, patio) que conforman la esencia del perfecto andalucismo "pintoresco" y "gracioso" disfrutan de orígenes muy concretos y documentados. Las portadas son deudoras de una "arquitectura profesional de inspiración clásica o más concretamente renacentista[51]"; la ventana, cuyas raíces eruditas no son patentes, sí ofrece elementos de esa procedencia[52], en tanto los grandes vanos de ninguna forma pueden relacionarse con la *casa árabe*[53], por favorecer el contacto con la calle, mostrando una extroversión que incluso llega a chocar con las necesidades funcionales (en una tierra cálida y luminosa) y complementada por la reja, cuya finalidad primordial es garantizar la seguridad mientras el ventanal permanece abierto para facilitar la comunicación en ambos sentidos, al tiempo que subraya el *status* social, permite el paso de corrientes de aire que, de noche, refresquen y, en todo caso, supera el ensimismamiento enclaustrado sobre el patio, de recinto cerrado, que caracteriza a las casas norteafricanas, las que tienen patio. La pequeñez de huecos, rasgo muy común a la vivienda almeriense, no debe tampoco confundirnos: calor, intensidad solar, fuertes vientos acompañados de polvo, junto a la inexistencia de patios y a la extrema pobreza que la provincia soportó hasta tiempos muy recientes (en las casas acomodadas, v.g. de Níjar, sí hay

grandes ventanales enrejados, patios y hasta cubiertas de tejas) son elementos condicionantes y definitorios más claros que las posibles *influencias* árabes. Y sólo en las Alpujarras y Almería.

Otra de las facetas más significativas del alma humana y del entorno social que la envuelve es la fiesta: por expresar la relación del hombre con la comunidad, por mostrar su proyección lúdica o el contenido ceremonial y ritual que encierra y, desde luego, por obedecer las fiestas a rasgos ideológicos muy profundamente arraigados en el grupo o el individuo, aunque no siempre sea fácil rastrear su origen e intención primera. Es claro que ciertas necesidades de expresión colectiva —raíz de la fiesta— se hallan en todos los tiempos y todas las sociedades y huelga establecer relaciones genéticas entre fenómenos paralelos por responder, simplemente, a estados de ánimo, condicionamientos o situaciones similares, por ej. la extensión del culto a santones locales en el norte de África a partir de los siglos XII—XIII, podría tomarse como un calco del semejante movimiento cristiano que venía de más atrás; o la conmemoración del nacimiento de Mahoma, que data del mismo tiempo, sustituyendo a las anteriores celebraciones, entre los musulmanes de al-Andalus, de la venida al mundo de Jesús. Sin embargo, una reflexión panorámica más amplia, sin descartar del todo esa posibilidad, podría fijarse en el vacío que el islam ortodoxo, en su abstracción religiosa pura, dejaba ante el pueblo llano en un aspecto poco valorado por cadíes, alfaquíes o ulemas: la necesidad de concretar y corporeizar los poderes sobrenaturales en un ritual próximo e inteligible con el cual establecer una relación recíproca (o así lo piensa el fiel, cuando ofrece rogativas, exvotos, etc. y espera a cambio el favor o al menos la sonrisa de la fuerza superior que concita). Que no exista un órgano jerárquico (como en Roma) capaz de canonizar a los santos o que el islam oficial siga sin ver estas manifestaciones con buenos ojos, por escaparse en buena medida a su control, son circunstancias secundarias. Lo importante es la presencia de esos cultos, incrementada a partir de los siglos XV—XVI, y su frecuente asociación a actividades comerciales y piadosas adicionales (ferias, romerías, participación de cofradías místicas); y su coincidencia en muchas de esas formas con sus homólogos cristianos. Traemos a colación este caso con la única finalidad de resaltar tal necesidad de expresión

comunitaria de la fe, o de la diversión, tan visible en España o en los países árabes.

En la España inmediatamente posterior al fin de la Reconquista corría el refrán "Judíos en pascuas, moros en bodas, cristianos en pleitos, gastan sus dineros[54]". Y, en efecto, los moros primero y los moriscos después eran grandes aficionados al festejo ruidoso y bullanguero y si no podían desde 1500 celebrar a las claras —por estar cristianizados oficialmente— los días señalados del islam, habían de verter en las fiestas familiares su alegría y su peculio, con el agravante —en los criptomusulmanes— de matrimoniar según el rito católico y a continuación, a escondidas, por la norma islámica (con ropajes distintos incluidos), revistiendo toda esta mojiganga más factores culturales (de afirmar la pertenencia a un grupo o rechazo de otro) que estrictamente religiosos: vestidos, *instrumentos y manjares de moros* eran fundamentales en el engaño, como lo era el gasto. De ahí que no se comprenda la oscura sugerencia —tal vez por carecer de base para sostener nada— de Bernard Vincent apuntando a una soterrada *costumbre morisca* en ciertas bodas de las Alpujarras actuales, en un tono misterioso, casi de puntos suspensivos para que el lector los rellene a placer[55]: al parecer, el ahorro subsiguiente o la separación física de los novios serían una *pervivencia morisca*. Por fortuna, Luque Baena a través de un estudio antropológico serio[56] sí echa alguna luz en torno a los matrimonios alpujarreños y establece la etiología económica inmediata de alguno de estos *misterios*.

Como es sabido, las fiestas suelen estar relacionadas en último extremo con períodos estacionales o cósmicos, según marcan los calendarios; o con fenómenos naturales de relevancia en la vida de una comunidad determinada o, incluso, con celebraciones de hechos antiguos. Así pues, las posiciones de la Tierra respecto al sol, o de la luna con relación a nosotros (fases lunares, solsticios, equinoccios) con la consiguiente sucesión de primavera, verano, otoño, invierno, íntimamente asociada al ciclo de la vida vegetal (agonía, muerte y resurrección) no sólo han generado mitos, leyendas, religiones, repetidos con uno u otro ropaje y denominaciones en diferentes culturas[57], también han regado nuestros almanaques de conmemoraciones que, por medio de un largo proceso sincrético de

adaptación y suplantación de unos cultos por otros, abocaron por ej. a las presentes advocaciones marianas en toda su diversidad. Muchas fiestas españolas deben su origen al mito del eterno retorno, la reiteración constante del acto cosmogónico[58], pero en ninguna de ellas vemos raíces, ni cruce siquiera, con interferencias árabes (carnaval-cuaresma; ciclo de Pascua; ciclo de mayo; Corpus Christi; ciclo de San Juan; Virgen de agosto y fiestas anejas; ciclo de otoño o preinvernal; ciclo de invierno o de Navidad). Y no nos referimos meramente a la explícita adscripción religiosa cristiana, sino al sentido profundo (v.g., la conexión entre la Noche de San Juan y el solsticio de verano, etc.). Aparte de las puras fiestas litúrgicas del islam, las únicas orientales —que no árabes, pues eran de origen persa— que se celebraron en al-Andalus fueron el *Nawruz/Nayruz* (el recibimiento de la primavera, que en Oriente Medio se sigue festejando) y el *Mahrayan* (equinoccio de otoño) extinguidas en los mismos tiempos de la España musulmana[59]. Y en tanto tenemos documentadas con profusión las fiestas cristianas que subsistieron a la invasión árabe y a las cuales se sumaban los musulmanes con gusto[60], por ninguna parte quedó rastro, como es natural, de las festividades de la religión desaparecida. Ni tampoco hallamos en las fiestas taurinas, las danzas y el teatro popular o la etnología del folklore marinero nada que se pueda estimar “pervivencia”, “influencias”, “reflejo”, “proyección”, o cualquier otra idea de las manejadas en los juegos semánticos y los sobreentendidos *ad hoc* para insinuar lo que no se puede probar.

En nuestras fiestas populares, por toda la geografía española, el predominio de lo netamente religioso cristiano es abrumador y masivo, tanto de advocaciones católicas generales como de otras enraizadas en la cultura popular local. La escasa secularización de la sociedad tradicional, imbuida como está de espíritu religioso, hace que la mayoría de las asociaciones —por ej., en Andalucía— sean hermandades de esa orientación (vírgenes, santos, etc.)[61]: la vida cotidiana está impregnada de gestos cuya etiología —en ocasiones, poco expresa— es religiosa; con una industrialización lejana y un desarrollo capitalista tardío los hábitos sociales mantienen la simbiosis, por otra parte bastante armoniosa, entre lo profano y lo sagrado[62] y hasta en detalles estructurales de esas hermandades se

procede en las antípodas de la sociedad *árabe*. Así por ej., el reparto dualista, en dos mitades, de la población de Bencarrón, adscritas respectivamente a las cofradías de la Virgen del Rosario y de la Consolación, se basa en una estructura matrilineal, perteneciéndose a la organización de la madre, no a la del padre[63]. En realidad, estos rasgos organizativos en el microcosmos de un pueblo andaluz mediano o pequeño se corresponden a la perfección con el conjunto de una comunidad nacional en que proliferaba[64] un lenguaje embebido de religiosidad: *Adiós, Vaya Ud. con Dios, A la paz de Dios, Ave María Purísima* (con la respuesta *Sin pecado concebida), Un decir Jesús, Dura un Credo, Santiamén, Un miserere, Más largo que una Cuaresma, De Pascuas a Ramos* (por un año), *Para el día del Juicio* (emplazar indefinidamente); por añadidura a los innumerables proverbios referidos a la vida de Cristo, la Virgen y los santos, relacionados con la concatenación de fenómenos meteorológicos o estacionales: "Adviento, tiempo de viento", "De Navidad a San Juan, medio año cabal", "Hasta el día de la Ascensión no guardes tu capa ni tu capuchón[65]", etc. Pretender que estas expresiones son de origen árabe, o —como lo hace A. Castro exagerando la pirueta— que se trata de meros calcos, traducciones, de esa lengua al romance supone ignorar la naturaleza misma de los personajes aludidos, sin equivalencia en el islam, además de su aparición análoga en Italia, Francia, etc.; y, por último, negar al cristianismo la capacidad de generar y sustentar su propia ideología que, como sabemos, es muy anterior a la musulmana y aun ésta más bien se inspiró en manifestaciones cristianas, como en el caso de la conmemoración del nacimiento de Mahoma que más arriba veíamos. Diversas devociones sociorreligiosas no sólo no concuerdan con al-Andalus en su intención o contenido, tampoco con el origen de su cronología: las novenas datan del siglo XVII, los *Via Crucis* se extendieron en las centurias XVI y XVII, el mes de María es ya del siglo XX[66]…. En las fiestas se empieza con romerías, rosarios de la aurora, novenas, ofrendas, bendiciones, misas, procesiones, oficios, pero todo ello está rodeado de actos seculares como refrigerios, toros, concursos, bailes, subastas, cucañas, ejercicios de destreza o eventos jocosos, juegos florales, competiciones deportivas. Es decir, como en otros países europeos, se asocian elementos sacros y profanos o, dicho de otro

modo, actos de culto y actos lúdicos[67]. Y esa impregnación religiosa de la vida colectiva se traduce en no pocos casos en la participación masiva de la comunidad de fieles católicos: desde el Misterio de Elche (Muerte, asunción y coronación de María) hasta la Pasión y Muerte de Cristo representada, en su forma de teatro popular —¿dónde está el teatro popular musulmán?— en Olesa, Montserrat, Esparraguera; desde el Belén navideño, cristalización de las periódicas representaciones dramáticas paralitúrgicas del misterio, a las procesiones de Semana Santa, amplificación itinerante de los misterios de la Pasión y Muerte[68].

Y si en las celebraciones religiosas resulta imposible encontrar raíces morunas, en las de predominio lúdico es aun más difícil, si cabe: las mismas fiestas de moros y cristianos son, en puridad, el recuerdo de la confrontación, la *antibiosis* de Sánchez Albornoz[69], ofreciendo una repetición general de papeles, de recitación de textos; de *herencia* en la adscripción a las cofradías; de trajes (cada vez más fantasiosos y lujosos); de orden y sucesión de los acontecimientos (triunfo moro, triunfo cristiano, expulsión de los moros y aparición/recuperación de la imagen de la Virgen/Santo del lugar, etc[70].. Por supuesto, sujeto todo ello a las lógicas variantes locales, que no cumple detallar aquí. El balance real que subyace tras estos cortejos no es de exaltación de unos moros, por lo demás, de escandalosa guardarropía, sino precisamente de la rememoración de su vencimiento y fin. Que la masificación turística de los últimos años, agregada a la lejanía temporal, haya dotado a estas conmemoraciones de un tinte amable y chusco (y comercial) sólo habla del buen carácter de esas poblaciones y, en modo alguno, modifica los propósitos originales, quizás entroncados con la faceta de espectáculo que aprovechaba el pueblo —dentro y fuera de España— en actos poco loables hoy día, aunque en su tiempo se tenían por normales: los autos de fe constituían una suerte de festejos colectivos, como sucedía con las ejecuciones públicas[71]. En este mismo sentido encaja la fiesta de los toros[72], ejercicio de valor y habilidad de nobles caballeros hasta el siglo XVII, decaído después el toreo a caballo, con la eclosión posterior en los siglos XVIII—XIX del toreo a pie, ya como espectáculo pagado, plebeyo y mal visto en un principio por aristócratas y afrancesados. Y si el desarrollo, evolución y gran auge de la lidia coincide

plenamente con el XIX, lo mismo acaece respecto a las ferias (de ganado, por ej.), fruto en sus orígenes de privilegios concedidos por la realeza o la Iglesia en la Edad Media como estímulo a la población para inducirla a radicarse en ciertos lugares[73]. La gran feria por antonomasia —copiada por otras ciudades posteriormente—, la de Sevilla, fue creada por concesión de Isabel II el 5 de marzo de 1847 con autorización para ventas agropecuarias, a imitación de la de Mairena: los añadidos lúdico-festivos, ni que decir tiene, son todavía más recientes… Los carnavales de Cádiz surgen también en el primer tercio del XIX, con formas musicales y tono psicológico de reminiscencias indianas (a la sazón la ciudad era el principal puerto de embarque para las Indias), coros y chirigotas que se cebaban en el acontecer político-social en unos términos de crítica al poder constituido mordaz y divertida inimaginable en ningún país árabe —no ya del XIX sino de ahora mismo— por cuanto significaban el grito de libertad del individuo frente a las tendencias dominantes en la sociedad. Es ocioso prolongar la lista de ejemplos.

Un último apartado, entre los principales marcadores culturales, es el de la alimentación, porque en ella aparecen los condicionamientos de índole social o ecológica, las culturas del trabajo, las diferenciaciones de sexo, clase o edad y —desde luego— las identidades de etnia. La precisión de alimentarse es característica común a todos los seres vivos, pero en nuestro código génetico no está fijada la manera de responder a esa necesidad y cada cultura aborda la cuestión según sus propias elaboraciones, estableciendo qué alimentos son ingeribles y cuáles no, así como los procedimientos de ingestión y transformación (en su caso). También es claro que los usos de alimentación evolucionan muy lentamente y permanecen arraigados sobreviviendo a las modas y a otros cambios sociales. Por tanto, el capítulo alimentario constituye uno de los más útiles índices para definir la adscripción (o no) de un grupo humano a una determinada cultura, o las *influencias* ajenas que asume o asumió, quedando patente la distinción entre “las que se comen por vianda e mantenimiento e plazer de sus sabores y aquellas otras que se comen por melezina”, como apuntaba don Enrique de Villena[74] en su pequeño catálogo de manjares (“aves, animalias de cuatro pies, pescados, reptilias, frutas, yervas”). El

comportamiento humano se muestra nítido en esta faceta: al aflorar prejuicios y complejos (como que los más pobres sean los menos proclives, en cuanto pueden, a guardar sobras[75]); en la coincidencia por los gustos locales de gentes de diverso nivel económico, si bien los más pudientes con mejores medios; o en la reciente búsqueda —y por supuesto, hallazgo— de lo *autóctono* en cada región española[76], aunque la idea de *tradicional* —como ocurre con el traje o la vivienda— no rebase en muchos casos los inicios del siglo XX y en muchísimos no pase del XIX. Junto a la tríada mediterránea por excelencia (vid, cereales y olivo) cuyo predominio se prolonga desde la era prerromana hasta nuestros días, en lo referente a elementos básicos encontramos una lenta penetración de productos y procedimientos en los varios rincones peninsulares; y, sobre todo, en el panorama general carecemos de datos sobre infinidad de aspectos: v.g. no se sabe cuándo llegó el arroz a Galicia, pero, sin duda, fue en momentos muy tardíos, ya entrado el s. XIX[77] y aun ahora —como la experiencia personal nos demuestra— sigue sin ser un alimento especialmente apreciado por allá. Y en la misma tierra sólo podemos conjeturar que garbanzos y patatas (¡tan gallega la patata hoy en día!) pasaron a formar parte de la dieta local entre fines del XVIII y principios del XIX, del mismo modo que sucede con la semejanza de las *crêpes* de Bretaña con las filloas; o en torno al momento en que los frailes de Cluny y el Císter trajeron las cepas del Rhin y Mosela, madres antiguas de los actuales caldos del Salnés. Allende 1800 nuestras ignorancias son tantas como nuestras certezas[78].

Como quiera que sea, la identificación de la mayoría con las especialidades *tradicionales* es uno de los factores identitarios más sobresalientes para distinguir al grupo frente a otros, medio de autodefinición y adscripción, distintivo voluntario. Sin embargo, parece oportuno no creer demasiado en una diferenciación básica profunda, dentro de las grandes áreas culturales: en Europa se conforman dos clases de cocina (la popular, de campesinos y marineros, y no exportable; y la elaborada), produciéndose con la eclosión burguesa del XVIII una generalización de contactos entre las comidas de las ciudades, mientras en los pueblos subsiste aislada la cocina popular, aunque, finalmente, “la cocina burguesa se irá asemejando a la popular, por razones de economía y

comodidad, al tiempo que arraigará en esas cocinas regionales que prosperan a lo largo del siglo XIX. Si se ha de ver, parte de este proceso es fácilmente identificable en Andalucía[79]". Así pues, en la pasada centuria, primero en las ciudades y después en los campos, se desarrollará el modelo de las presentes cocinas regionales. Por lo que hace al sur, la evolución traerá el gazpacho en sus variantes actuales, muchos guisos de pescado y patata[80] y cuantos platos lleven hortalizas de origen americano. Hablando ya del s. XX, I. González Turmo define bien la situación de la Andalucía occidental, extrapolable al resto de la Península: "de semejantes preciosismos, ni de productos tan raros y apreciados, según la época, como el azúcar, la pimienta, el chocolate y tantos otros que, con seguridad, no llegaban a Villamanrique, a Trebujena o a cualquier otro pueblo. La base de la alimentación de estas poblaciones era el trigo, el aceite, los garbanzos, algunas verduras y, sólo a veces, la carne y, en la periferia, el pescado. Ellos podían ser proveedores de las grandes ciudades, mas no imitadores de unas formas y unos gustos que les eran ajenos e inalcanzables[81]". No obstante todo lo anterior, la persistencia de elementos secundarios, puntuales, a través de los siglos puede estimarse prodigiosa —caso de dar por buenas las explicaciones que corren y aceptando que los prodigios, a veces, existan— en ciertos casos ligados a devociones religiosas de fondo, cuyo sentido original se perdió: nuestros roscones de Reyes coincidirían en la forma, en la intención y en las fechas con las roscas ofrendadas al dios Jano (de las puertas y del comienzo de año, Januarius) por los romanos[82], de la misma forma que los pasteles de mazapán navideños presentan la figura de la anguila, pues el pez en los primeros tiempos del cristianismo representaba a Jesús[83], simbolismo cuyo origen se olvidó[84].

También relacionada con creencias religiosas se halla la subsistencia de determinados tabúes alimentarios en las dos grandes religiones (aparte del cristianismo) que pasaron por la Península. Entre ellos, los más notorios (tabú de la ingestión de sangre[85] y tabú del cerdo[86]) han desaparecido por completo, de manera paralela a la desaparición de las creencias que los engendraron y difundieron, marcándose así un rasgo diferenciador de primer orden respecto a musulmanes y judíos en forma de morcillas, jamones, tocinos, chorizos, longanizas, butifarras, etc., alimentos que

llegaron a simbolizar la pertenencia —o no— a las confesiones implicadas. Más aun que el trasiego de bebidas alcohólicas. Por fortuna, los cristianos no mantuvieron la prohibición judaica de la carne de puerco —tal vez como medio de atraerse a los romanos, distanciándose del judaísmo para convertirse en religión universal— permitiendo a las masas hambrientas medievales conseguir de vez en cuando una fuente de proteínas por medio de la gama de modos para su conservación. En alguna región española (la ya mencionada Galicia) la grasa animal, en especial manteca de cerdo y después de vaca, fue la base para cocinar desde tiempos inmemoriales hasta que se introdujo, con los maragatos de intermediarios, el consumo de aceite en el s. XIX.

En los pantagruélicos y surtidísimos menús que reflejan las listas de manjares de los banquetes reales y nobiliarios durante el reinado de Felipe IV[87] —cuando ya no había moriscos— sólo aparecen dos platillos que puedan considerarse de origen morisco (almojabanas y alcuzcuz), aunque no se especifica su modo de preparación: junto a la abrumadora volatería, los diferentes pescados y guisos, destacan perniles, torreznos, tocinos, lechones enteros, de peregrinas maneras cocinados y toda la varia y sabia utilización que del cerdo hacemos en España. Que *La lozana andaluza* muestre un pequeño catálogo de comidas hispanomusulmanas, a principios del s. XVI, sólo demuestra que esas variedades gastronómicas seguían vivas en tales fechas, justo antes de las grandes expulsiones de moriscos; pero el mismo ámbito donde se produce la enumeración (rameras trasplantadas a Roma) nos está patentizando algo en lo que parece no haberse reparado, pese a su obviedad: se trata de grupos emigrados y, por tanto, sin capacidad de influir ya en los hábitos sociales hispanos, como continuarían perdiendo peso sus correligionarios a medida que salían de la Península.

Buen ejemplo del influjo permanente de los tópicos en la conciencia colectiva (en este caso en el dominio culinario) es un art. de M. Espadas Burgos[88], quien comienza afirmando: “Establecer la tipología alimentaria del mundo hispanomusulmán significaría la fijación de hábitos que se incrustan en la tradición alimentaria española como constantes (…) la reciente tesis de Rachel Arié evidencia hasta qué punto esos tipos y

regímenes alimenticios pervivieron y aun se hacen presentes en niveles populares y en ámbitos regionales de nuestros días". Aunque, globalmente, no veamos en ninguna región española el peso real y efectivo de esas pervivencias fuera de ejemplos aislados (cuyo origen habría que matizar en ocasiones, por ser hispanorromanos) y de las mismas declaraciones que tal aseguran. Porque el mismo M. Espadas aduce y describe de seguida unas cuantas exquisiteces (*'asida*, *kuskus* = alcuzcuz, *maruziyya*) inencontrables en las cocinas españolas desde hace largos siglos, ni siquiera modificadas, para llegar al colmo del disparate afirmando: "(…) y los pasteles —cuyo origen etimológico es árabe, *bastila*—"[89], pues al autor, uno de tantos, confunde la similitud de las palabras y ante ella la decisión es clara e inevitable: si se parecen los términos es porque los españoles tomaron la denominación de los árabes, excluyéndose de manera automática la posibilidad contraria, que es la verdadera[90]. No es nada sorprendente que el latín tardío *PASTA* y su derivado *pastel* entraran en el ár. vulgar y hasta ahora sobreviva el vocablo en Marruecos.

Para empezar, fuerza es que descartemos de la lista de *influencias* árabes cuantos productos y elaboraciones datan de fechas posteriores a la salida final de los moriscos (1609-1614), incluidos —como es natural— todos los de procedencia americana: la chumbera (la tuna o nopal de allá) de Mesoamérica; los pimientos (los chiles, en toda su amplia gama) de igual origen, como el tomate; la calabaza y la patata, de la región andina; el maíz, también de América Central; la batata, venida a Europa ya con Colón. Algunos de estos vegetales alcanzaron España a raíz de la primera fase de los descubrimientos y conquista —como el maíz, aclimatado en Galicia a fines del s. XVI, de donde pasó lentamente al resto de España— pero tardaron dos y hasta tres siglos en generalizarse, tal el caso del tomate, que se conocía pero no penetró en las cocinas de forma masiva hasta el XIX; y, sobre todo, ésta fue la suerte de la patata —cuyo mismo nombre parece, en el español peninsular[91], un cruce con batata— venida muy pronto de Perú en la variante de *chuños* (desecada al sol y congelada para su conservación), cultivada en Andalucía por misioneros y llevada a Alemania por soldados, sin que se difundiera y aprovechara verdaderamente su riqueza alimenticia hasta mediados-finales del XVIII: también en España, con lo cual nuestra

española tortilla de patatas cuenta una vida de dos siglos, como máximo.

Sin embargo, atención primordial requiere la ya aludida triada mediterránea (harina, vino y aceite) por constituir la base alimentaria de nuestras poblaciones desde los albores de la Historia. Hacia el 60 de C. Columela enumera y detalla las técnicas traídas a Hispania por sus compatriotas: desde las hortalizas a las técnicas de trilla, barbechos, abonos, etc.; las mejoras de los cereales o el uso de hoces, azadas, rejas de arado, de hierro en su totalidad. Tanto él como San Isidoro ofrecen una larga lista de productos agrícolas ya conocidos e ingeridos en su tiempo, de los que vulgarmente se consideran *moros* de origen. Y es que ciertas denominaciones, de etimología árabe, pueden inducir —como de hecho sucede— al error de creer de esta procedencia los artículos designados que, en realidad, son muy anteriores en la Península Ibérica y en el mundo grecolatino, pese a haber subsistido, superpuestos, los nombres árabes: aceituna, acelga, alcachofa, albaricoque, azafrán, algarroba, bellota, altramuz[92], etc. En lo tocante al aceite, sabemos que el acebuche, el olivo silvestre, existía en España desde tiempos muy antiguos y que algunas gentes del sur aprovechaban su fruto para extraer aceite. Fenicios o griegos introdujeron la modalidad cultivada y en todo caso mejoraron las técnicas de prensado y atención al árbol. Posteriormente, se extendió por toda la mitad meridional, alcanzando a rebasar la cordillera de Guadarrama, su frontera geográfica natural, pues al norte de esa línea su uso, muy restringido, no entraba en la cocina[93]. Las grasas utilizadas en España, según las regiones, hasta fechas muy recientes siguieron siendo la mantequilla, la grasa animal (en especial, de cerdo) y el aceite de oliva. La sal, obtenida a partir de salinas, fue también aportación fenicia, como la vid, traída a Iberia por los púnicos (¿siglo VI a. C.?) cuya generalización fue temprana, de guisa que las franjas oriental y meridional se convirtieron en exportadoras de vino. Los romanos, amén de sistematizar la explotación agrícola masiva, aportaron el perfeccionamiento de los cultivos o de las labores de irrigación (la noria de rueda y el cigüeñal), así como ciertas frutas: naranja, ya presente en los banquetes romanos del s. II de C., procedente de China desde el 2000 a. C. y que no prosperó en Occidente;

cidra, también china de origen y atestiguada en Sumeria, Egipto, Grecia y Roma (cultivada desde el s. IV de C. en Sicilia).

Interesa resaltar el escaso carácter *árabe* de la base alimentaria principal. En efecto, "los guisos de legumbres y el pan merecen especial atención, pues no en vano han sido, y en gran medida siguen siendo todavía, la comida diaria de la mayoría de los grupos domésticos. La conjunción en una misma olla de tan importantes materias nutritivas y digestivas (proteínas, hidratos de carbono, fibras vegetales, etc.) no es distintiva, sin embargo, de esta zona, sino común a toda la geografía nacional, que en una u otra variante ha hecho de la olla uno de los más completos y ricos alimentos que existir puedan**[94]**". Los garbanzos —quizás introducidos por los fenicios— son la base de la olla, aunque se les agreguen otras legumbres, así como multitud de verduras y carnes, según circunstancias varias, pero con omnipresencia del cerdo: y que nuestra olla, o cocido, ofrezca alguna similitud con la *adafina* judaica no significa necesariamente que sean una misma cosa, ni siquiera evolucionada**[95]**. Los gazpachos, tal vez nacidos en La Mancha conquense, se extendieron por el siglo XII a Valencia, Albacete, Jaén, Valle del Guadalquivir**[96]**…, siendo fundamental para ellos el pan y el aceite, si bien la guarnición y el tomate, junto con su aceptación por la burguesía, no les llegarán hasta el XIX. Otras aportaciones interesantes para la dieta popular durante muchos siglos, como las arenques**[97]** o cierta repostería casera proceden de lugares muy distintos del país: en Andalucía dulces de sartén como las rosas y flores en realidad se deben a Salamanca, Ávila, Extremadura**[98]**, igual que ocurre con mantecados/as, bizcochos, roscas, rosquillas, hojuelas, gañotes/engañotes, que encuentran sus equivalentes en León o Zamora. La trashumancia, las migraciones estacionales de braceros agrícolas o la más duradera de mano de obra para las minas metieron en el sur español usos culinarios del norte y revolvieron entre sí a las diferentes poblaciones de Andalucía. Los *gallegos* —cualquiera que viniese del norte de Despeñaperros— aportaron sus modestos conocimientos y los mezclaron con los de otros trabajadores, si no del lugar en que estuvieran, sí de otras partes de España o de la misma Andalucía, lo cual quizás ayudase a comprender las similitudes existentes en la alimentación de los asalariados temporeros en Andalucía,

Extremadura y ambas Castillas, los *veraneros* que alcanzamos a conocer en nuestra infancia y de cuya triste suerte no más quedan los recuerdos. Por fortuna.

En las páginas que R. Arié[99] dedica a la alimentación de los hispanoárabes, como en las del interesante manuscrito sobre la cocina andalusí traducido por Huici Miranda[100], se ponen de manifiesto algunos aspectos: la precaución que debemos adoptar al traducir términos medievales con otros presentes susceptibles de inducir al lector a errores ante los cuales se halla inerme para discernir[101]; la datación, en verdad antigua, de ciertas especialidades, aunque no tanto como se suele creer[102]; se acude masivamente al empleo de miel, canela, azúcar en infinidad de preparados, ligando dulce y salado con una frecuencia abominable para el gusto medio de los españoles conocidos, buena prueba de que nuestras preferencias en general no derivan de aquéllas, empalagosas hasta grados insufribles para el paladar y el estómago; pero, sobre todo, comprobamos que muy poco de aquel conjunto culinario subsistió tras la salida de los moriscos. Una vez más las excepciones sirven para establecer centelleantes principios convertidos en norma por su mera repetición publicitaria. Sabemos con seguridad de la extensión, introducción —o desarrollo del cultivo— de ciertos productos por los árabes, por ej. el limón (a partir de Cachemira, Persia y Media) o el arroz, de cuyo consumo tenemos noticia en Mesopotamia en el s. v a. C., procedente de China, y del cual hay menciones en textos griegos (*oruzon*) dos siglos más tarde, si bien en el Mundo Clásico su utilización era básicamente medicinal (cocciones de arroz y agua citadas por Plinio, Columela y Horacio). Los primeros arrozales hispanos sí son obra de los musulmanes peninsulares, como parece serlo también la difusión del cultivo y consumo de la espinaca y, tal vez, de la berenjena, que también pudo entrar desde Italia. Y no han de extrañar estos cruces o superposiciones de productos, procedencias, procedimientos, porque la comunidad mediterránea mantuvo, cortó y propició los intercambios desde muy antiguo: los buñuelos se conocían ya en la Roma clásica y en Hispania debieron encontrarlos los conquistadores árabes, y, sin embargo, la correlación moros-buñuelos en nuestra literatura medieval y moderna asoma por doquier, quizás por la afición que a ellos

tenían los musulmanes, recordándonos una vez más que una cosa es el origen y otra la difusión[103]. En efecto, las alusiones satíricas a moros a través de los buñuelos abundan[104], como sucede con otros preparados que han conservado incluso la denominación árabe, aunque se conocieron con mucha anterioridad en Grecia y Roma[105].

Como más arriba señalábamos, la alimentación fue una de las marcas distintivas más fuertes de etnia o religión desde la invasión musulmana hasta el s. XVII[106], aferrándose con más ahínco los moriscos a tales rasgos en la medida que su peso político y social mermaba, haciendo gala de no beber vino, no probar el puerco o no catar animales sin desangrar ritualmente[107]. Los *Cancioneros* de Baena o de Antón de Montoro recogen con profusión[108] la polémica burlesca en que los cristianos pasan al contraataque en versos que constituyen todo un programa alimentario-ideológico, lema y estandarte de toda la cocina nacional y de nuestra manera de comer[109]:

> Comer y beber
> hasta reventar;
> después ayunar.
> * * *
> Hayamos placer
> en Sant Antruijo,
> pues no hay regocijo
> do falta comer.
> * * *
> Comer y beber
> hasta reventar;
> después ayunar.
> * * *
> Comamos tocino
> por San Gargantón;
> qu’es gran devoción
> hartarnos de vino.
> * * *
> Para tal camino
> conviene tragar,
> después ayunar.
> * * *

En las páginas precedentes hemos soslayado de forma deliberada cuantas manifestaciones de la actual *cultura popular* nos rodean a diario,

por una razón obvia: las grandes atracciones lúdicas de masas (fútbol, eventos deportivos o musicales, bailes, moda, cine, TV), en el contexto de la civilización postindustrial, carecen de manera absoluta de ningún elemento árabe y más bien ellos, los árabes, como nosotros, se han convertido en satélites de la subcultura anglosajona de consumo. Por tanto, nuestra revisión ha ido encaminada a la cultura popular tradicional, con los resultados arriba ofrecidos.

6. ¿Trajeron los moros el *lerele*?

"Entre el flamenco y la música andalusí no hay fusión ni mestizaje posibles: son la misma cosa".

(RAFAEL TORRES, en *El Mundo*[1])

Quien quiera dar por buena la afirmación que, sin titubeos ni fisuras, sienta la glosa de arriba, tiene resuelta la pregunta con que titulamos el capítulo. La fe es, también, patrimonio del alma y el alma sólo es de Dios. Así pues, todos contentos. Sin embargo, hemos espigado este ejemplo, de entre el frondoso bosque de los parejos que podrían aducirse, por resumir bien en su perfección simplista una actitud muy extendida y realimentada con sus propios asertos: la bola de nieve va creciendo por mera inercia y cada vez resulta más difícil de parar con las pobres armas de la reflexión y la documentación histórica o los estudios sociales. No hacen falta pruebas porque *se sabe* la verdad, un fenómeno tan claro como la ley de la gravedad o la sucesión de las estaciones. Parece ser en balde resaltar las contradicciones que tal tesis arrastra si asoma en boca de un intérprete gitano; o intentar matizar los aspectos en que, efectivamente, podemos hallar y fundamentar las añoradas y aireadas *influencias* árabes de índole literaria o musical; o someter a discusión la mestura inextricable de elementos viejos y nuevos que circulan por las intrincadas trochas de la

literatura tradicional. Al carácter de postulado indiscutible se agrega otra circunstancia nada baladí en el terreno de la arabidad española: aparte del léxico en uso, los *orígenes árabes* del flamenco constituyen el único factor vivo de tal procedencia —real o no— en la cultura española. Por ello y por la espectacularidad y grandeza expresiva que reviste el cante hondo se ha convertido en buque insignia de publicistas, políticos y profesionales de los tópicos, que —a sabiendas, o simplemente empujados por la ola— no difieren mucho en sus mecanismos de pensamiento y defensa del mismo de los habituales entre las llamadas sociedades primitivas: la verdad histórica es la admitida oficialmente, careciendo de sentido entrar en el análisis de esa verdad o en el de los testimonios que lo sustentan, o en el juicio de las posibilidades de que los hechos sucedieran tal como se cuentan[2]. Las distorsiones inherentes a toda literatura oral o la función ideológica y política que en un momento dado cumple un fenómeno artístico —en este caso el flamenco— no interesan. Y menos aun empantanarse en la muy compleja historia social y económica de España en los siglos XVIII y XIX.

Tal vez sea en el campo del llamado cante flamenco, hondo/jondo, etc. donde mayores posibilidades hay para la controversia por constituir el principal punto de atracción por las razones que más arriba empezamos a esbozar; pero nuestra atención, también por motivos obvios, no puede constreñirse a este terreno, sino que habremos de considerar, aunque de pasada, el conjunto de nuestra producción tradicional, aun en la inteligencia de las dificultades que ofrece el intento por su misma vastedad. Y no es el menor inconveniente el desgaste que, de testimonio en testimonio, sufren los textos, desfigurándose los vocablos al envejecer y convertirse en arcaísmos que los repetidores ya no comprenden, dando lugar a que en ocasiones el *testigo* invente explicaciones de cuanto no entiende, nacidas de su propia idea de la vida y la cultura cotidianas, o de su *imaginario* de referencia, aunque tampoco falten casos en que los pasajes ya ininteligibles permanecen inalterados y sin aclaración alguna. Pero no son sólo la lengua o sus fósiles conservados en el alcanfor de letrillas o coplas viejas los que complican el panorama: acontecimientos históricos, costumbres perdidas, formas de trabajo o técnicas ya muertas contribuyen a enredar más si cabe la muy tupida maraña. De ahí que el abordaje de las tradiciones del pasado

obligue a tomar precauciones mínimas como “no hay que creer que se sabe porque se ha visto[3]” y, en todo caso, si se trata de un trabajo de campo (el más atractivo y espectacular, en principio) deben escogerse con sumo cuidado los testimonios, desconfiar de las *lenguas francas*, el chapurreo y las apariencias de estar entendiendo, si no queremos exponernos a clamorosos patinazos.

Tampoco es nuestro objetivo en estas páginas replantear el alcance de conceptos como popular, tradicional, oral, etc[4].. Baste por el momento señalar el cruce y yuxtaposición continuos y simultáneos de los distintos niveles de producción literaria así como de sus autores, y la nada desdeñable aportación consciente o inconsciente con que los primeros recopiladores —y a nuestro juicio muy meritorios— adornaron, corrigieron y mutilaron los textos que tenían a su disposición y los cuales, gracias a sus desvelos, se han salvado: es más que discutible el carácter popular de no pocas de las letras recogidas por Don Preciso[5] a fines del XVIII, v.g. las alusiones a Filis, Venus, Cupido, o el léxico y construcciones ya raras en su tiempo que afloran en su recolecta (“plegue a Dios”, p. 171), etc. Y si mencionamos el caso del injustamente postergado Don Preciso es por su carácter de contemporáneo y testigo fiel de un momento crucial en la génesis y desarrollo del cante y baile españoles tal como hoy día los conocemos: en números aproximados, entre 1750 y 1850 se gesta y alumbra la mayor parte de nuestro folklore vivo al día de hoy, incluidas algunas variantes muy especiales, como el cante grande, que por entonces no eran *populares* sino cosa de muy pocos. Y no está de más recordar la enemiga y el desprecio frontal que las clases ilustradas coetáneas dedicaban a tales manifestaciones, bárbaras y ajenas —a ojos de los enciclopedistas— a la regeneración y modernización que el país requería: la incomprensión y burla despectiva con que cita A. Carrió (alias Concolorcorvo)[6] las coplas de los gauderios (nombre primitivo de los gauchos), sus ingenuidades rústicas, nos sirve para fundamentar la antigüedad de algún género como la vidalita, pero también nos fuerza a comparar sus mofas con las de otro espíritu cultivado del momento, nada menos que el tan citado J. Cadalso, que en las *Cartas marruecas* no ahorra comentarios poco caritativos hacia los cantos andaluces[7], del mismo modo que Domingo Badía, más

conocido por Alí Bey, no recatará su pésimo concepto acerca de la música popular marroquí[8], respondiendo todos tres (Carrió, Cadalso y Badía) a una conciencia —sin duda excesiva— de su propia superioridad y de un equivocado sentido de la superación del oscurantismo y atraso que lastraban la vida nacional, armónica su postura con la de otros contemporáneos, como A. Ponz, cuyas estupendas ideas urbanísticas veíamos en el capítulo precedente. Que esa actitud haya sobrevivido a lo largo de los dos últimos siglos y la encontremos presente en los prejuicios de la burguesía y la mimética clase media frente al flamenco (modas efímeras aparte), sólo corrobora su carácter universal —fácil de documentar en otras culturas— y la persistencia en el psiquismo humano de idénticos procedimientos de discriminación e imposición del *ego*. Quizás agravado en nuestros días ese sentimiento de menosprecio por la tendencia, ya muy arraigada, a la inhibición, porque "(…) en este como en tantos otros dominios, se tiende cada día más a la pasividad. Ya la gente no canta; prefiere escuchar el disco, la orquesta o los aulladores de última hora. Para mí, esta inclinación a la pasividad es el riesgo mayor que nos amenaza…"[9], escribía A. de Larrea hacia 1968. Y no hay motivos para pensar que treinta años después el paisaje sea más halagüeño.

Una última cuestión previa para centrar la escena reside en otro fenómeno de psicología social no menos dañino por su fácil enraizamiento en reacciones chovinistas, en complejos de inferioridad cuyos cargadores anhelan enmascarar mediante la creencia en pasadas superioridades *propias* —en realidad, de la cultura a que se pertenece— frente a otros que *nos deben* tal o cual elemento de su vida, a ser posible brillante y exitoso en el conjunto de las sociedades humanas. Nada de extraño tiene, pues, que los árabes se enorgullezcan de que *les debamos* el flamenco, aunque, en puridad, el asunto esté menos que claro y no hayan caído en la cuenta de que en ningún país árabe se canta —y menos aun se baila— nada similar al flamenco (y no digamos a sus anejos tardíos). Por añadidura, otras matrices culturales podrían igualmente —caso de entretenerse en tales juegos retóricos— reivindicar la lejana dependencia de terceros: nos debéis el arado romano, la lengua y haberos metido en la Historia, argumentarían los italianos; la pólvora, el papel y qué sé yo cuántas cosas más nos echarían en

cara los chinos; el Pato Donald, la bomba atómica y la Coca-Cola son nuestra aportación a la humanidad, nos conminarían los norteamericanos. Una letanía interminable de reclamación de deudas se entrecruzarían todas las civilizaciones, sin olvidar que unos fueron inventores y otros transmisores, según distintos grados y momentos… Mas dejando de lado la caricatura, por desgracia los pueblos cuyo presente es lamentable o poco lucido buscan compensarse con una mitologización de la historia, convirtiendo en fábula feliz el tránsito de sus antepasados por la Tierra. Un fenómeno chovinista de escape que los españoles conocemos demasiado bien y del cual menester sería que nos curásemos definitivamente, para presentarnos con humildad y corazón en mano ante quienes nos son más afines y próximos en el plano cultural y afectivo.

Pero dejemos para más adelante la actitud de los árabes hacia al-Andalus y sus secuelas y retornemos a nuestros españoles. La propensión a fantasear no es privativa de árabes o de hispanos de una u otra región, ni tampoco exclusiva de aficionados o tratadistas de flamenco. Teorías sustentadas sobre *parecidos, posibilidades, influencias* poco o nada concretas afectan por igual a otras áreas culturales, así por ej., Teresa Martínez de la Peña[10] resuelve a través de una propuesta sencilla un problema complejo —el origen de la sardana— y basándose en las pinturas rupestres de Cogull (Lérida) afirma que “se encuentra una posible representación de danza circular, ejemplo genuino de esta región que perdurará hasta nuestros días”, como si los bailes colectivos en círculo fuesen una exclusiva del Paleolítico/Neolítico catalán o de una determinada cultura histórica, cuando se trata de uno de los modos más elementales de agruparse para cualquier actividad social. Quizás el designio de encontrar explicaciones espectaculares ayude mucho en su hallazgo y en el salto de milenios que conlleva, bien arropada la teoría por la exaltación del localismo más cerrado (“Nuestras señas de identidad son de aquí de toda la vida”, etc.) que propende a ignorar cuán próximas son a nosotros muchas tradiciones que reputamos antiquísimas[11]. Podemos multiplicar los ejemplos de propios y extraños que se agarran a cualquier asidero, por espinoso que sea, con tal de vestir el santo de sus predisposiciones y si el viajero francés Camilo Mamclair, en 1929, incurre en la ya aburrida

mención de las “hermosas higueras de Berbería” granadinas[12], nuestro inolvidable P. A. de Alarcón relata, haciendo literatura —en el peor sentido de la palabra— al oír sonar un fandango:

> “—¡Oye! (…) —me dijo el Zegrí— ¡Los ecos del África responden a mis suspiros! (…) Eso que escuchas es el canto del desierto, el rezo de la caravana (…)”.
>
> “Era, sí, la canturria melancólica de su tierra. Era aquel aire monótono y lánguidamente acompasado que encontró el francés David en los arenales argelinos. Era el *fandango*, y luego fue la *rondeña*, la *caña*, la *soledad*, las *playeras* (…)”[13].

Y con tal abono siembran y recogen gentes del más variopinto pelaje[14], porque al reiterar el tópico están diciendo lo que el receptor espera, por moda, por explotación del exotismo fácil. La poetización pedestre no escatima afanes ni frases manidas, entre tópicos y vaguedades retóricas que, en el fondo, hacen un flaco servicio a la canción y poesía árabes, por desvirtuarla disfrazándola de guardarropía de moros y cristianos al pretender acercarla y hacerla inteligible con las muletas falsas de algo en verdad familiar. Y si el difuso concepto de *musulmán* brota por doquier, otros no menos deletéreos como *oriental*, o las inevitables *tres culturas*, no le van a la zaga, bien aparejada la nebulosa con la permanente ausencia de datos, precisiones, cotejos detallados. Y no ya en novelas, entrevistas de prensa o comentarios radiofónicos pergeñados a saltomata por periodistas, también en escritos especializados[15].

Reconocer la humilde verdad de que no sabemos mucho acerca del origen y —con frecuencia— del desarrollo de los innúmeros géneros de nuestra literatura oral es bandera de enganche poco espectacular y llamativa. Máxime cuando unos por interés de parte y otros por inercia, enarbolan certezas y seguridades inequívocas. En el caso del cante hondo, a la tesis árabe se opone por definición la gitana, o más bien gitanista, bien delineada en sus pretensiones *raciales* por R. Molina[16]. El concepto de *gracia*[17] sucedáneo del *duende*, se sacraliza como un soplido sobrenatural que baja de las alturas —según la tónica del pensamiento primitivo— en vez de entenderlo como un producto de pautas culturales adquiridas y pasadas por el tamiz de la psicología individual; en tanto la muy respetable irracionalidad (si se queda en el terreno de lo afectivo y no intenta revestirse de ciencia) campea a través de insostenibles correlaciones del corte de *cante*

y raza[18] (a más pureza racial gitana, mejor flamenco) como *principal factor biológico*, bien adobado el pastel con ingredientes del tipo del *imperio telúrico*, la *proximidad de Triana*[19], la *presión climática* y la *expresión del alma meridional*[20] o el insoslayable *orientalismo*, con la guinda final de algún pinito filológico muy poco convincente[21]. Dado que nuestra intención no es entrar en la polémica de las aportaciones gitanas al flamenco, pasaremos por alto la pregunta nunca respondida de por qué los gitanos balcánicos no cantan y bailan algo semejante, o por qué los del norte europeo no cantan y bailan nada en absoluto, no más resaltaremos que los argumentos a favor del origen árabe y el gitano son intercambiables, si bien ambas posibilidades son recíprocamente excluyentes. Pero ahí llega la explicación mágica: los moriscos fugitivos comunicaron a los gitanos sus técnicas y saberes y surgió el cante jondo. Por supuesto, nadie pormenoriza qué probabilidades reales había de contacto y fusión entre dos grupos tan cerradamente endogámicos, cuáles fueron esos elementos transmitidos, cuándo y dónde se transmitieron ni en qué grado: seguimos a la deriva en la riada del *alma oriental*, o *meridional*, o *racial*. No sorprende, pues, que este magma de fantasías, con tan delicuescentes bases, cause estragos entre los árabes, no menos perdidos tras las huellas de un al-Andalus que reinventan cada día desde el 2 de enero de 1492. Así, M. Guettat sitúa bien la cuestión cuando su subconsciente le induce a presentarla en términos de fe:

> ¿*La différence religieuse et raciale* a-t-elle réussi vraiment à boucher les oreilles des hommes? Franchement, nous ne le croyons pas[22].

En efecto, para él —como para otros— las *influencias* son un problema de creencia, no de análisis. Claro que el mismo autor habla tan tranquilo de gitanos de Castilla en 1322[23], para después ilustrarnos sobre una pragmática de Carlos IV, en 1783 (*sic*), aunque no aclara si favorable o contraria a los ya inexistentes moriscos; ni tampoco le preocupa el insignificante detalle de que Carlos IV no empezara a reinar hasta 1788, año de la muerte de Carlos III: ¡qué importa un Carlos arriba o Carlos abajo! Nada raro hay en que con tan sólidos pilares documentales a continuación denuncie la quema en Granada de 1.500 000 libros árabes a manos de Cisneros[24], para añadir que, entre 1492 y 1610, se ejecutó o hizo

desaparecer a 3 millones de musulmanes[25], claro que previamente[26] había afirmado que la población de la España árabe en la época califal (950 de C.) ascendía a 30 millones de almas. Y, como no hay mayor osadía que la de la ignorancia, M. Guettat inicia sus brillantes conclusiones con la afirmación de que el arte árabe andalusí "*fut la source des expressions les plus significatives du lyrisme espagnol que ce soit dans son cadre métrique, dans sa thématique que dans son expression mélodique et rythmique*[27]". Nada más. Evidentemente, no vamos a perder el tiempo reescribiendo otra historia de la literatura española, culta o popular, sólo para rebatir una tal prueba de desconocimiento —podemos preguntarnos cuántas obras de poesía española antigua o moderna ha leído el aventajado tratadista para llegar a esa conclusión— pero sí conviene señalar que, de tal guisa, amén de negar implícitamente la capacidad creativa *absoluta* de los españoles al tomar *todo lo valioso* de los árabes, incurre en la contradicción habitual: una España inculta, atrasada, fanática y, por ende, poco poblada, arrasa a un al-Andalus rico, culto, avanzado, tolerante y… superpoblado. La tontería se comenta sola. Pero es que en el terreno técnico estricto el dislate no es menor: poca poesía española habrá leído quien no sepa que nuestra métrica es silábica y no cuantitativa, al carecer la lengua de la distinción entre vocales largas y breves (como sí tiene el árabe) y que, precisamente, uno de los puntos en discusión en el ámbito de la lírica hispanoárabe es el posible rastro de la métrica romance —es decir, las famosas *influencias* a la inversa — en zéjeles y *muwassahas*; y muy pobre imagen arrastra de los variadísimos contenidos de nuestra poesía medieval y renacentista quien asegure que su temática procede de la lírica árabe, por entonces ya reducida al anquilosamiento de moldes repetitivos, a base de invocaciones tópicas al desierto, los amantes, la palmera y las caderas de duna. Pero las desgracias nunca vienen solas y el bien informado crítico enhebra una lista casi completa de todo el folklore español adjudicándole un origen árabe, sin que falte la inclusión como flamenco de las seguidillas, la jota aragonesa y el *alalá* gallego: sin comentarios[28].

Hay una insistencia de no pocos estudiosos y publicistas[29] —ninguno arabista, con la excepción de Ribera— en establecer una relación genética entre los medievales *muwassaha*-jarcha-zéjel y cante flamenco (en lo

referente al resto de la canción española casi nadie desbarra, tal vez por carecerse de la mágica apoyatura geográfica de Andalucía como continuación espiritual de al-Andalus), dando el salto a partir de fragmentos de Ribera y García Gómez que, en la realidad de los textos de ambos, están muy matizados y en los cuales no salvan el gigantesco trecho existente entre música "culta" o "clásica" árabe medieval[30] y la popular andaluza contemporánea nuestra. Por otro lado, al abundar en la misma pretensión no se cae en la cuenta de una afirmación de García Gómez que consideramos axiomática, a propósito de los intentos de árabes y arabistas por embutir en la métrica clásica de al-Jalil los textos de zéjel: "No puede haber métrica clásica donde no hay lengua clásica[31]". En efecto, y, correlativamente, no parece posible que haya métrica árabe en coplas populares o flamencas compuestas en otra lengua, la nuestra, cuyo sistema métrico es diferente. Mismo fenómeno ocurrido al reinsertarse allende el mar las *muwassahas* en un medio árabe puro que elimina las jarchas romances por una causa obvia: ejecutantes y oyentes no las entendían. Sí encontramos —y no es poco— calcos o aproximaciones estróficas, o en el sistema de rimas (con otra notable divergencia: la rima árabe es casi siempre en consonante, en tanto nuestra poesía utiliza con profusión la asonancia) en el zéjel y sus derivados, con ejemplos sueltos, o masivos, en el *Cancionero de Baena*, las *Cantigas de Ntra. Señora*, el *Cancionero de palacio*, en el de Gómez Manrique, o en Gil Vicente, Cervantes, etc., por añadidura a oraciones populares o rimas infantiles[32] que adoptan dicha forma. Todo ello es bien conocido y está de sobra documentado, por tanto no vale la pena fundamentarle unos orígenes hispanoárabes que nadie discute. Del mismo modo que son de esa procedencia buena parte de los instrumentos representados en las miniaturas de las *Cantigas* de Alfonso X: laúd, rabel, salterio, albogue, adufe… Ribera[33] agrega añafil, chirimía, dulzaina, nácara, atambor[34], etc., aunque no se comprenda que —puestos a alargar la lista— se le vaya la mano e incluya pandero y castañuelas (incluso como de etimología árabe), cuando su presencia en el mundo grecolatino está perfectamente probada. El entusiasmo de Ribera[35] le lleva a considerar árabes de origen el fandango[36], el zorongo[37] y la zarabanda[38]. Pero cuanto en él es vehemente suposición, en cualquier caso imbuida de instinto

de estudioso serio, en sus epígonos se torna certidumbres bien aliñadas con inexactitudes históricas graves como sugerir que el *melos* de las comunidades de moros subsistió porque esas poblaciones permanecieron en sus lugares[39], o achacar la reclusión de la mujer a "hábitos heredados de la época arábigoandaluza[40]". Y si A. Mandly —siguiendo al profesor Vallvé — apunta supervivencias de cultos agrarios y festivos preislámicos (romerías) en la costa granadina, derivados de las Saturnales[41], R. Molina no le va a la zaga y afirma: "De 1500 a 1610, su convivencia (de los gitanos) con los moriscos fue muy estrecha y rica en consecuencias folklóricas[42]". Todo un hallazgo sólo enturbiado por el mínimo detalle de que el autor no dice cuáles fueron esas consecuencias, aparte de obviar la tendencia al aislamiento y la cerrazón frente al exterior de toda comunidad endógama y marginada. Y ambos grupos lo eran. Por ende, esa fusión que se sugiere —aunque no se demuestra— entre gitanos y moriscos tendría que haberse producido en el área geográfica donde sí tenemos probadas las primeras muestras de flamenco a finales del siglo XVIII (Cádiz, Jerez, los Puertos); sin embargo, los escasos mudéjares locales presentaban ya en esas fechas una notable aculturación, mientras el grueso de los moriscos granadinos (quienes más habían conservado su cultura tradicional), que tanto se hacían notar por sus *zambras* y *leylas*, seguían otros rumbos[43] en su dispersión por "Castilla": no sólo hay un foso cronológico entre esas *influencias* y los supuestos resultados posteriores, además falta coincidencia de lugares.

Por supuesto que los *cantos andalusíes* sobrevivieron —incluso con gran brillantez— y ello puede estudiarse, como se ha hecho largo y tendido, pero donde realmente sobrevivieron: en el norte de África, llevados por los moriscos allá refugiados en las sucesivas oleadas que se produjeron. Cantos que evolucionaron y sufrieron interpolaciones y modificaciones notables en sus formas de *garnati*, *ma luf*, etc. en Marruecos, Argelia, Túnez y Libia. Y allí es donde cumple buscarlos y disfrutarlos[44], no en la tradición musical española, porque el mismo Ribera[45] recuerda cómo el Arcipreste de Hita señala "en cuáles instrumentos non convienen cantares de arávigo" ("vihuela, albogues e mandurria, caramillo e çamponna"), es decir que Juan Ruiz "comprendió que la canción árabe no casaba bien con instrumentos

que ligan los sonidos, o sea, que ejecuten melodías en competencia con la voz humana, sino que requería instrumentos que sólo marquen ritmo y armonía con pulsación de plectro, con notas cortadas, es decir, lo que hoy se conoce por pizzicato. Ésa es la tradición clásica árabe". Y en esta falta de coincidencia técnica incide H. Rossy[46] al negar de plano la derivación del flamenco de los cantos árabes y beréberes: "Sus afinidades son más aparentes que reales, y si de unos y otros suprimimos los adornos —trinos, florituras, melismas— para dejar al desnudo la línea melódica, e investigamos su ritmo y su basamento armónico, comprobaremos bien pronto que tienen estructuras distintas." Distinta materia musical acorde con la literaria, tal como venimos enunciando al establecer que las coplas flamencas datan de los siglos XVIII y XIX[47], dentro de unos esquemas técnicos —que no expresivos— de notable pobreza, circunscritos a la cuarteta octosílaba y la seguidilla (y variantes), verdaderas fuentes de que manan los cantes flamencos y otros asimilados a ellos posteriormente, moviéndonos entre conjeturas en el intento de elaborar una teoría del origen y evolución del flamenco, a partir de escasos testimonios escritos que recogieron algunos estudiosos, más la tradición oral de transmisión de noticias, bien poco fiable *per se*[48], configurándose de tal guisa un predio donde las fantasías florecen desbocadas. Pese a no ser nuestra intención ofrecer una antología del disparate cursi, el sentido de la caridad no logra impedirnos presentar unos cuantos ejemplos de esta temible forma de falsificar música, poesía y baile, empezando por Estébanez Calderón[49]: "Acaso la configuración de la mujer andaluza, de pie breve, de cintura flexible, de brazos airosos, la hagan propia cual ninguna para tales ejercicios, y acaso su imaginación de fuego y voluptuosa, y su oído delicado y sensibilidad exquisita, la conviertan en una Terpsícore peligrosa para revelar con sus movimientos los delirios del placer, en sus mudanzas los diversos grados y triunfos del amor, y en sus actitudes los misterios y bellezas de sus formas y perfiles", viniendo así a abrir escuela —contemporánea de la literatura romántica y sus demasías, como veíamos más arriba en el cap. 4— donde cursaron estudios alumnos más o menos aventajados y que, invariablemente, tras reconocer, en el mejor de los casos, las carencias de base documental, terminan reafirmándose en sus

inquebrantables e irrebatibles creencias: desde achacar el peinado de las valencianas al tiempo de la Dama de Elche o, a esta misma, la mantilla de las sevillanas —huelga recordar que tal prenda, con seguridad se sabe, no empezó a usarse antes del siglo XVIII[50]—, hasta la exhibición de un fervor militante en estudiosos cuya seriedad, en términos generales, está fuera de duda:

> En los siglos que median entre estos ejemplos tempranos —el duelo hispanoárabe y las pullas castellanas del s. XVI— y, por otra parte, la tradición oral de los siglos XIX y XX, no conozco documentación alguna. Pero *creo firmemente*[51] en la no-solución de continuidad entre los varios testimonios del fenómeno. O para decirlo de otro modo, igual que en el caso del Romancero y de otros muchísimos fenómenos culturales, la poesía oral improvisada habrá existido en un estado latente, *indocumentado, pero vitalísimo*[52], para asomarse sólo muy de vez en cuando en la documentación escrita[53].

Las realidades concretas a que podemos acogernos giran en torno al s. XVII y a la fragua de una nueva tradición poética cuyo origen está en los poetas cultos: la nueva seguidilla, las tiras de cuartetas octosilábicas sin conexión temática entre unas y otras y, por último, la décima, obra de algunos vates destacados. De la misma manera, y con simultaneidad a la creación de nuevas formas, los movimientos de población, muy importantes primero por la trashumancia y el desplazamiento hacia centros urbanos y después por los trabajos estacionales agrícolas y la minería, nos muestran la reproducción de norte a sur de coplas, romances, bailes, de manera constante; así, por ej., con ligeras variantes hallamos las mismas o parecidísimas letras en León y Huelva[54], ocurriendo una reelaboración permanente, a manos de autores sucesivos, no simultáneos, tal como sostenía Menéndez Pidal[55]. Desde luego que algunos elementos anteriores a los siglos XVII—XVIII debieron de subsistir en Andalucía occidental y que el flamenco o los cantos populares de ese tiempo no se crearon *ex nihilo*, sino que en su gestación hubieron de tomar parte factores de la infraestructura cultural más profunda. ¿Cuáles fueron esos elementos? Descartados los ojos negros de las sevillanas y la sangre que hierve en las venas, a fuer de sinceros sólo podemos admitir que lo ignoramos, sin dejar de hacer hincapié en la escasa entidad y el pequeño volumen de esos materiales si atendemos a los avatares de las duras aculturaciones allá

sobrevenidas como fruto de los cambios de poblaciones, de religión, de lengua, de cultura en sentido amplio. Todas las suposiciones son respetables, pero como conjeturas, no como seguridades sin discusión. Y, en todo caso, unas propuestas vienen cimentadas sobre bases más sólidas que otras, aunque resulten de más difícil venta en una sociedad —la nuestra actual— que cada vez desprecia con mayor frivolidad los discursos que reconozcan con franqueza sus propias limitaciones y dudas.

En el terreno de las danzas, igualmente, unas suceden a otras, las desplazan y suplantan, a veces inspirándose en parte en las desplazadas y en otras ignorándolas sin más. En todo el mapa peninsular. Ya se trate de Andalucía y Levante[56], o de Aragón, donde también los siglos XVII—XVIII reclaman la paternidad de las danzas, en especial en lo tocante a la música, si bien con reminiscencias de otras anteriores relacionadas con el laboreo agrícola (golpeo de la tierra con palos) o de corte guerrero (danzas de espadas)[57]. Tampoco de las *danzas de cascabel* del XVII se tiene idea exacta. Así pues, el *déligo, gateado, canario, escarramán, zarabanda, polvillo, chacona, Antón Colorado,* etc. aparecen descritos en el *Arte del danzado* de Esquivel como bailes atrevidos, truhanescos, populares y populacheros, entreverados de romances, jácaras, coplas y seguidillas, compuestas *ex profeso* por poetas de los bajos fondos y cantadas con acompañamiento de panderos, guitarras, bandurrias, etc., pero desconocemos su naturaleza con claridad, sus pasos, mudanzas y figuras[58]. La oscuridad preside las descripciones de ese único tratado de los bailes del citado siglo, de idéntica forma a cuanto se refiere a los orígenes (Indias, Sevilla) de algunos de los más renombrados por su procacidad: la chacona que data de fines del XVI, con un ritmo similar al de las granadinas (acompañado con guitarra, castañuelas y pandero), baile *lascivo* (según los criterios coetáneos) con vaivén de caderas, besos y sugerencias excitantes tanto para los pícaros como para la *gente bien*, que no lo desdeñaba y, del cual derivó la *capona* andaluza; y, sobre todo, la zarabanda, extendida también en las postrimerías del XVI, y caracterizada por sus meneos de piernas, brazos y glúteos, paradigma, pues, de deshonestidad, pero infiltrada, incluso, en procesiones religiosas y no menos envuelta —como la chacona— en textos picantes y pullas a los espectadores. Su prohibición en

tiempos de Felipe IV fue tan relativa como suelen serlo casi todas estas interdicciones, ya que resucita esporádicamente durante toda la centuria. Según Estébanez Calderón —cuya voz dista de ser indiscutible— de la zarabanda descienden otras formas de su tiempo como el *Ole* y la *Tana*, a la par que la chacona habría dejado rastros en el bolero dieciochesco, entremezclado con el *Bureo*; sin embargo, es prudente tomar con cautela las opiniones de Estébanez porque, en su entusiasmo, v.g., clasifica como morisca[59] a la *Tirana*, que Don Preciso —fuente mucho más creíble— adjudica al siglo XVIII describiéndola como cuarteta octosílaba[60].

Los bailes *antiguos* del folklore español todavía vivos (seguidillas, jota, bolero) no se remontan más allá de fines del siglo XVI en sus formas más primitivas; así la alusión[61] a las seguidillas de don Quijote prueba que Cervantes ya las conocía, como fundamenta la existencia de la *seguida* (seguidilla doble) que *seguía* a las coplas principales de otros bailes[62] y se cantaba con aire más vivo que sus precedentes, y parece confirmar su origen manchego como apunta Don Preciso[63]: "tuvieron su origen en La Mancha, sin que nos sea posible fixar su época, á causa de que los Españoles más adictos á disfrutar de las diversiones, que á dexar memoria de ellas á sus sucesores, han cuidado muy poco de escribir la historia de su tiempo (…); y así es que nos vemos precisados á hablar de la historia de las seguidillas desde principios de este siglo (el XVIII), en que según el testimonio de hombres ancianos se cantaban y baylaban ya en La Mancha, aunque con menos perfección que en el día". Descuido de los españoles que provoca el olvido de la naturaleza de otras muchas danzas[64]. No obstante, la seguidilla fue normada, junto con el fandango, por Pedro de la Rosa a mediados del XVIII, y de ella surgió, hacia 1780, el bolero[65], "glosa más pausada" de las seguidillas, tal como lo define Estébanez Calderón[66]. La metodología utilizada para el flamenco, los cantos populares o la zarabanda, de adjudicarles un origen árabe a través de inconcreciones, se aplica también a otros géneros como la jota[67], aunque la autorizada opinión de Caro Baroja[68] señale que "es cosa bastante moderna", relacionándola con la agricultura de tipo hortícola de Valencia, Murcia, Aragón (olvida las variantes de jota castellana o gallega, que no encajan en ese criterio) y

coincidiendo con la primera documentación de la palabra (1817) ofrecida por Corominas[69], lo cual parece indicar que ese baile no puede ser mucho más antiguo. Pero no es sólo la jota, al mismísimo romance Estébanez[70] le endosa cuna morisca, siendo como es de tradición castellana y por más que ni en la temática se pueda sostener tal pretensión[71].

Parece casi una obviedad admitir que unos cantos y bailes se apoyan en otros anteriores, siendo la lenta elaboración de unas formas deudora de otras, muertas del todo o en parte. El problema —en su mayor parte irresoluble— es determinar las modalidades, tiempos y circunstancias de esa metamorfosis que, como principio, es incontestable. Y para ello no podemos conformarnos con una lujosa exhibición de fantasías místicas en torno al *duende* como inicio y fin de cualquier manifestación musical o poética de Andalucía[72]. Máxime cuando los abanderados de esta manera de explicar el fenómeno reconocen la aparición reciente de diversos modos (bulerías, tangos), avanzado el siglo XX y al socaire del favor social de que ya disfrutaba el cante[73]; y con frecuencia de génesis extraandaluza, como algunas formas derivadas del fandango, o incluso de origen americano (guajiras, colombianas), que solamente con mucha manga ancha se pueden adscribir al conjunto del flamenco. El emplazamiento geográfico asociado a las migraciones ha sido determinante en la evolución y consolidación de los cantos andaluces, flamencos o no. En efecto, en las Alpujarras, v.g., hallamos desde canciones renacentistas cristianas (bailes de Ánimas, Rosario de la Aurora, Doblones) hasta influencias hispanoamericanas importadas por indianos de regreso, desde el s. XVI y en especial de las Antillas, pero tampoco faltan rastros de contactos con Europa a partir del XIX, con su secuela de mazurcas, polcas y valses, ni —por supuesto— cantes de origen flamenco-andaluz o de trabajo (cantos de muleros o arrieros), o poesía oral tradicional española (romances, coplas, poemas diversos), amén de narrativa oral (leyendas, chistes, cuentos). Un conjunto colorista y vivaz que induce al observador foráneo a considerar flamenco cualquier reunión de andaluces en que suenen palmas y guitarra. Si Andalucía se ha convertido, por la acuñación de los estereotipos, en símbolo paradigmático de lo español, del mismo modo lo flamenco ha venido a representar al cante andaluz por antonomasia: una parte ha

ocupado el lugar del todo, favorecida por la tendencia a la simplificación, cómoda, comercial y —al parecer— imparable.

Estructurar una historia de la canción andaluza nos fuerza a bascular sobre escasas certezas, muchas conjeturas y demasiados datos dispersos, si bien disponemos de recopilaciones poéticas bastante tardías (Machado, Rodríguez Marín), así como de la música de transmisión oral[74], aunque sea imposible, por ej., establecer en qué fecha, ni por quién, el flamenco prohijó la guitarra, por más que debió de ser en sus primeros balbuceos, como instrumento de la tierra que era.

A comienzos del XIX los bailes que más destacan son los boleros, al lado de las seguidillas y fandangos y, en menor medida, los tientos y el zapateado. Los andaluces de la época se divertían en sus patios o corrales cantando o bailando seguidillas a la manera llana (no seguiriyas gitanas), soleares, polos, tonadas, *corridas* (romances), tiranas[75]…, y a la par, en círculos restringidos de gentes semimarginales, en fase de gestación, se ensayaban las primitivas formas flamencas: son los tiempos del Planeta y el Fillo, de Mª de las Nieves y Juan de Dios. Mientras, el baile popular se basaba en la pareja, enfrentamiento de galanteo, con persecución y escabullidas de la mujer que vuelve luego a plantar cara al varón: son las sevillanas[76], el fandango[77], las malagueñas[78], los verdiales[79]. En estos últimos destaca junto a la noción de cortejo a la mujer la otra de reafirmación identitaria de las cuadrillas o pandas, más en la música que en la danza. A nada de todo esto, ni en el plano de la psicología individual, de las formas de relación humana o del talante colectivo, se le puede encontrar entronque musulmán alguno: la vida en batiburrillo de los *corrales* sevillanos, el tira y afloja de las mañas femeninas o la guapeza más o menos terne de los hombres que conduce a estas expresiones artísticas casan mal o nada con la separación de sexos normal en la vida y en las fiestas árabes que conocemos (hasta en las bodas, hombres y mujeres comen, cantan y bailan en estancias diferentes). No es sólo un problema técnico de distinta métrica, distinta música y origen cierto en las seguidillas castellanas, es una divergencia total en las situaciones sociales que abocan a unos u otros resultados. Todos estos géneros, en verdad populares andaluces, no son flamenco y en ocasiones “(Andévalo) lo que se cantan no son formas

flamencas ni gitanas, sino adaptación andaluza de cantes castellanos; es el fandango, los cinco versos octosílabos que tienen la misma textura formal de la jota, que tantos cantos populares de las Españas. Y no se acompañan con guitarras, sino con un tambor y una flauta, instrumentos traídos por los caballeros castellanos y leoneses que conquistaron estas tierras en el s. XIII[80]". Con predominio y omnipresencia de la seguidilla, a las claras o encubierta[81].

Respecto al *cante* por antonomasia, un análisis desapasionado nos indica que no cuenta arriba de doscientos años, convirtiendo en literatura bufa —aunque no fuese tal el objetivo de sus autores— cuantas proclamaciones, que no búsquedas, de orígenes remotos se han realizado. A. Burgos lo describe bien: "sé de quienes han hecho teorías sobre los remotos orígenes, centrándolas en la persecución judía (*cantes sinagogales*, dicen), cuando no con el gregoriano, o en la cultura tartésica. El mismo Pemán dice que cuando leyó en Estrabón que los turdetanos que morían en la cruz cantaban sus penas, se dijo: 'Aquellos hombres estaban cantando por soleares'. No por martinetes o por seguiriyas; exactamente por soleares[82]". Pero no es el único caso: H. Rossy[83] sugiere muy en serio que las canciones que le murmuraban a Juvenal al oído eran seguiriyas: éste al menos cambia de palo. Se acude a la Antigüedad más lejana o a los consabidos moros, con un sempiterno decorado de enigmas, misterios, duende…, reiteración que, de hecho, nos clarifica mucho el panorama, pese a su intención manifiesta de entenebrecerlo apelando en exclusiva a las vías de la irracionalidad: como no hay información, datos y seguridades se esgrimen fantasmas, empeñándose en explicar lo hoy por hoy inexplicable. J. Mercado, cuya obra[84] venimos citando —y que es más que estimable— al abordar el punto de los orígenes incurre en el mismo canto a las nebulosas y si en el caso de lo que sabe y se sabe (es decir, desde fines del XVIII) ofrece una documentación seria, ordenada y copiosa, en lo tocante a los inicios se va también por los Cerros de Úbeda, de la mano de un vehemente y voluntarioso Ribera en cuya época —como ahora— se carecía de bases firmes para entroncar el flamenco con los cantos medievales hispanoárabes y románicos, que el arabista sólo intuyó, pues el descubrimiento de las jarchas es posterior a su muerte: "No olvidemos los

enigmas que de tipo literario nos ofrece este tipo de canciones (…) En el centro de Andalucía se inventó un sistema de canciones de formación estrófica, con estribillo o refrán, que luego se hizo popular durante muchos siglos en la España cristiana: hecho reconocido por los romanistas y arabistas. ¿No nos da la impresión de que las coplas flamencas, y las andaluzas en general, no son otra cosa que las codas, estribillos o refranes de canciones estróficas que se han perdido?”[85]. A la vista de este fragmento de J. Mercado saltan algunas preguntas, dejando aparte los obligatorios *enigmas* e *impresiones*: ¿por qué piensa que la Península constituía “un foco de original composición[86]”, siguiendo la infundada creencia de demasiados arabistas españoles que inventaron y sostuvieron la especificidad excepcional de al-Andalus dentro del mundo musulmán? ¿Es que desconoce que en los grandes centros de cultura árabes e islámicos (El Cairo, Bagdad, Alepo, Damasco, Ispahán, Samarcanda, Rayy) florecieron escuelas musicales y poéticas de mayor peso y volumen dentro del bloque cultural a que pertenecía al-Andalus? ¿Cómo salva el vano existente entre esos poemas medievales hispanoárabes y las seguiriyas ya visibles a principios del XIX? ¿Es creíble la pretensión final de que las codas y estribillos de las canciones se conservaran, en tanto desaparecían en *su totalidad* las canciones estróficas mismas? Pero Mercado no se conforma con aludir igualmente a la Andalucía romana o a repescar una moaxaja —¡porque su marco se dibuja en una taberna!—[87] que nada prueba, sino que proclama la presencia de unos cromosomas líricos especiales privativos de los andaluces y transmitidos desde la noche de los tiempos[88], explicación paralela a la del mismo corte *racial* —y racista— que R. Molina encasqueta a los gitanos como creadores y depositarios máximos del cante.

Sabemos, sí, que el flamenco —todavía sin esa denominación— aparece hacia 1780 en la comarca comprendida entre Cádiz, Jerez y los Puertos (R. Molina la extiende hasta Lucena y Sevilla para poder incluir a los gitanos de Triana), naciendo en esta zona el 80 % de las formas, de las cuales se cuentan hasta 40 (algunas con cuarenta o cincuenta modos distintos); y, desde luego, las variantes viejas y puras (seguiriya, soleá, caña, polo, serrana, tonás, saeta, corrida). De ese foco de la bahía gaditana irradió a Sevilla y después a toda Andalucía, como manifestación artística

de un tipo humano cuyo desgarro[89] y tragedia vital cotidiana refleja a la perfección (de ahí las frecuentes alusiones al hospital, la cárcel, la muerte en todas sus posibilidades trágicas). Ese personaje es heredero del pícaro de otros tiempos —hoy le llamaríamos marginal, marginado, lumpen, etc.— y no exclusivo de Andalucía ni de España. Sin embargo, en ese medio el majo metido a cantaor hubo de adaptar los mimbres que encontrara para fabricar el cesto de sus canciones, desarrollando una profesionalidad que condujo de inmediato al cante a ser un producto de divos y, por tanto, ajeno a lo popular[90], y cosechando la reprobación de las clases trabajadoras andaluzas durante el s. XIX (anarquistas, socialistas), que veían en quienes lo cultivaban una suerte de sujetos aplicados a la diversión servil de las clases superiores —juergas para señoritos, ea— que lo habían aceptado como resultado de la plebeyización de la alta sociedad operada en el XIX y más tarde denunciada por Ortega. El éxito relativo que finalmente alcanzó entre la población andaluza le viene de rebote y a través de esa previa adopción por parte de las gentes adineradas, que fueron también el conducto por donde se descubre la rentabilidad económica que podía extraérsele. Y de ahí surgen hacia 1870 los cafés (Sevilla, Granada, Madrid), los cambios, la especialización para minorías y los comienzos de intentos de teorización y recolecta por personajes casi tan románticos como científicos (Machado y Rodríguez Marín).

La mera documentación tardía[91], en 1870, de la propia palabra *flamenco* debería ser motivo para la prudencia cuando se le intentan buscar conexiones remotas. Según Corominas, la evolución semántica de *flamenco* habría sido ‘gallardo, de buena presencia, de aspecto provocativo (mujer)’> ‘de aire agitanado’> ‘canto agitanado’. Sin embargo, la falta de acuerdo y de seguridades plausibles, también en este punto, ha generado, como es bastante sabido, elucubraciones múltiples: desde comparar la actitud del cantaor o el bailarín con la del ave llamada flamenco al apoyarse en una sola pata, hasta aludir a la actitud bravucona y chulesca de los procedentes de Flandes (cosa poco verosímil en el caso de los flamencos de nación, por ser, en España, gente comerciante y discreta) o —psicológicamente más creíble— de los soldados de los Tercios de allá retornados, aunque la tardía documentación pone en muy tenue tela de juicio esa posibilidad. Y, como

resulta inevitable, tampoco faltan las explicaciones *árabes*: desde el *fallah manqud* (‘el campesino criticado’) que, incluso, algunos especialistas aceptan sin pestañear ni soltar la carcajada, hasta el invento de Isidro de las Cagigas y Fermín Requena, cronista de Antequera, del *fellah mencus* (‘campesino exiliado’): *mencus* es inexplicable por inexistente en ár. (‘exiliado’= *manfi*; *mankus*, ‘enfermo que ha recaído’; *manqus*, ‘disminuido’).

Como quiera que sea —y una vez admitida, en la denominación, otra inseguridad—, sí podemos señalar el desarrollo del *cante* y la adición de nuevas formas a partir de movimientos económicos y sociales del siglo XIX, y hasta alusiones a acontecimientos históricos del XVIII que nos permiten “estimar el proceso de aparición, auge y decadencia del género[92]”. Por lo que hace a las migraciones que llevaron a españoles de otras partes a diversos lugares de Andalucía: jornaleros gallegos (“farrucos”) afincados en Cádiz que dejaron su huella en la *farruca* (forma aflamencada de cante y baile cuya denominación es inequívoca). Mientras, se generan los cantes mineros: a principios del XIX, las actividades de las minas de plomo en la Alpujarra almeriense (Sierra de Gádor, 1820; minas de plata en Sierra Almagrera, 1838) originan los cantes correspondientes, luego desplazados por los mismos trabajadores y arrieros hacia Murcia y Linares. Y por influencias mineras —y quizá cubanas— los trovadores alpujarreños prohijan la décima a comienzos del s. XX.

La afición al flamenco alcanza la corte durante el reinado de Isabel II, fenómeno reflejado por Valle-Inclán y Galdós, y como resultado del aplebeyamiento de los gustos de la aristocracia, pero sólo muy tardíamente se hace *popular*, a diferencia de otros géneros, tal la jota. El sentimiento de que se trata de un producto de *gentes de mal vivir* predomina en las clases trabajadoras de Andalucía. Tampoco esa forma de expresión de marginales constituye un caso excepcional en España[93], ni el ser tomada como motivo literario de ambientación, pintoresquismo costumbrista, etc. Dejando de lado la gran narrativa picaresca, ya en el XVIII los sainetes de J. I. González del Castillo recogen la mala vida, la *majeza*, de los jácaros, manolos y golfos de toda laya trasladados en el mismo Siglo de las Luces de las almadrabas de Zahara a los aledaños de La Carraca, la isla de León, Puerto

Real y el barrio de la Viña en Cádiz, atraídos por la prosperidad del comercio gaditano que había suplantado a la ciudad de Sevilla. Juan Valera es otro testigo del éxito relativo de lo flamenco y del achulamiento paulatino de la sociedad, incluso en el habla, pero, paradójicamente, gran parte de las composiciones (flamencas o no) no utilizan el lenguaje coloquial sino el español medio al plegarse el autor anónimo a las formas literarias dominantes, adoptadas como arquetipo. Y son precisamente escritores cultos quienes componen en dialecto, por reafirmación localista, con no poca carga ideológica —y ajena a los intentos de superación del *pueblo*— o por búsqueda del *sabor pintoresco*: los mismos *Cantes flamencos* recogidos por Demófilo son una refacción obra de un hombre culto que pretende reproducir según su leal entender la ortografía que considera propia del *pueblo*, aunque con no pocas incongruencias. Ejemplos similares no faltan en otras áreas de nuestra lengua: *El miajón de los castúos* de Chamizo o el *Martín Fierro* de J. Hernández son bien expresivos al respecto; o, yéndonos al pasado remoto, Ibn Quzmán escribe sus zéjeles en dialecto hispanoárabe pese a su formación poética culta. Los ejemplos se pueden multiplicar.

Tampoco debe sorprendernos que los gitanos, en contacto con ese submundo de pícaros y truhanes de profesión, asimilaran como expresión lúdica y luego como medio de ganarse la vida los cantos y bailes que tenían a su alcance. Ricardo Molina, basándose en las opiniones del cantaor gitano Antonio Mairena, ha sostenido el origen estricto y la pureza absoluta del cante en la raza gitana, sin embargo —como bien observa J. Mercado[94]— "su análisis arranca de un prejuicio subjetivo, no de una objetividad investigadora ni de una cala profunda de la sociedad que produjo y ha mantenido, hasta ahora (en parte) este tipo de canción. El que haya habido muchos gitanos cantaores no es argumento sólido ni absolutamente convincente". Sólo cantan y bailan flamenco los gitanos españoles, no los de otros países europeos; pero, además, muchos y muy señalados intérpretes fueron *payos* —o *castellanos*, como se dice en Almería y Murcia para distinguirse de los gitanos—: desde Silverio Franconetti a Pepe de la Matrona, pasando por Vicente Escudero, el guitarrista Yances o Pilar López, nombres que contrapesan la innegable y valiosa aportación de los gitanos al

cante, sin que ello signifique exclusividad, aunque sí hayan marcado con su impronta alguno de los géneros más genuinos, tal el caso de las seguiriyas gitanas, o playeras, variante de la seguidilla común cuyas alteraciones se deben a las necesidades de adaptación a la música. En una larga andadura desde su aparición en Barcelona, en 1432, los gitanos han impreso en la vida española su genio creativo, pero no inventaron de la nada y, de manera irremisible, debieron de extraer su arte de donde lo había: las gentes con quienes se relacionaban en los bajos fondos, las cárceles, los lupanares, los mercados o los campos.

El trasplante a tierras americanas de formas y temas españoles vino a ser una consecuencia natural del trasvase de poblaciones, con Canarias de estación intermedia. Así se reproducen romances antiguos en Perú, Chile, México, Uruguay, al menos hasta principios del XX[95], conservándose un buen número de textos, incluso con variedad de versiones. También la seguidilla, el bolero, la tirana, el fandango y el zapateo cruzan el mar y alcanzan los confines del imperio español: la seguidilla proporciona la base estrófica a la danza nacional chilena, la zamacueca o cueca (versos de 7 y 5 sílabas)[96]. Igualmente en Canarias, escala obligada en las travesías, se gestan durante el s. XVIII las formas que eclosionarán ya en el XIX constituyéndose así el actual folklore musical canario vivo: isas, malagueñas, folías, polkas. Mientras, en las Antillas se mantienen las décimas, como en Canarias, y a diferencia de estas islas, el aplastante desbordamiento dieciochesco de la jota y el fandango afecta poco a los aires populares. Pero nada de esto, en conjunto, tiene *influencias* hispanoárabes. No obstante, encontramos dispersas pervivencias remotas, pasadas por el filtro español, de algunos elementos nada desdeñables, tal el uso del rabel de tres cuerdas en Panamá[97], o reminiscencias del zéjel en composiciones estróficas con estribillo que se hallan por diversos países.

En El Salvador:

> *Mi linda, si me querés*
> yo te sirvo entero un año;
> te daré para unas naguas,
> (Estribillo) *trigueñita sí, trigueñita no*,
> y en prenda te daré un paño[98].

En el *tamborito* de Panamá:

> *Panameño, panameño,*
> panameño, vida mía,
> (Estribillo) *yo quiero que tú me lleves*
> al tambor de la alegría[99].

En Paraguay:

> *Marchemos, marchemos*
> volando a la lid,
> (Estribillo) *y toda aregüeña*
> empuñe un fusil[100].

En Uruguay:

> *Sólo la cama en que duermo*
> se compadece de mí,
> porque en ella gimo y lloro,
> (Vuelta y estribillo)
> *desde que mi bien perdí*[101].

También podemos entender las décimas glosadas como una metamorfosis lejana o boqueada final del zéjel, a través de españoles del XVII que, tal vez, ya no eran conscientes de estar reproduciendo un esquema inspirado en esas antiguas formas hispanoárabes. De hecho, se trata de un preludio-cuarteta cuyos versos sirven de pie forzado a las cuatro décimas que después vendrán, cerrada cada una de ellas por un verso de la cuarteta. Ejemplos en Chile, México, Panamá, Puerto Rico, Venezuela[102]. Bien es cierto que en algún cancionero cubano[103] no aparece representado este modelo, pero sí lo vemos reflejado en la *bomba* de Puerto Rico, en la *valona* de Jalisco que se intercala en el *jarabe* y en la fiesta de la *topada* (Centro de México), en todas tres se incluyen introducción musical, canto o recitado de la primera décima glosada que se va a contestar, zapateado y prosecución de las décimas glosadoras, etc[104].. Mismo modelo de la *mejorana* panameña[105] y aun de décimas de la famosa Violeta Parra[106], sin que falten ejemplos en verdad antiguos, de glosas preludio de décimas, como una copla de Juan Álvarez Gato, muy conocida en el s. XV (“En esta vida prestada,// do bien obrar es la llave,// aquel que se salva, sabe,// el otro no sabe nada”) mantenida con ligeras variantes en Nuevo México, Perú y

Argentina[107]; o una glosa anónima del s. XVI, o quizá de comienzos de la centuria siguiente, según el gran folklorista argentino Juan Alfonso Carrizo (“Nada en esta vida dura,// fenecen bienes y males// y a todos nos hace iguales// una triste sepultura”) repetida por diversos lugares de Hispanoamérica[108].

Algunos estudiosos entroncan directamente la décima canaria con “la tradición islámica”, “el islam”, “presupuestos culturales islámicos”, etc[109]., si bien reconocen la contemporaneidad de los textos vivos[110]. Para L. Siemens[111], la décima pasa a América con los moriscos (*sic*), sin precisar cómo ni cuándo, obviando la evidencia de que el desarrollo del género es posterior a su expulsión. También aduce como prueba el investigador canario el argumento de que las rondallas se valgan de instrumentos de cuerda, aunque la existencia de pequeñas orquestinas está documentada hasta la saciedad en la Antigüedad grecolatina y, por supuesto, en la Edad Media europea, orquestinas que preferirían los instrumentos de cuerda (algunos de indudable origen hispanoárabe, caso del laúd, rabel, timple o guitarra primitiva) por adaptarse éstos mejor al objetivo de hacer oír la voz, en tanto con los de viento resultaría tapada, o, con los de percusión, ahogada e inaudible por completo. Como en todas las culturas. Por otro lado, tanto Siemens como Trapero no especifican qué quieren decir con vaguedades del calibre de “presupuestos culturales islámicos”: ¿se refieren al islam de Indonesia o al de Marruecos?, ¿a los derviches giróvagos de Conia o a las salmodias del Corán en toda su amplia gama?, ¿a los misioneros musulmanes medievales en Asia Central o a los traficantes de esclavos de Zanzíbar?, ¿al moderado racionalismo de Averroes, Ibn Hazm y al-Yahiz o a la cerrazón ultraortodoxa de los *hanbalíes*?, ¿al odio antimusical de Ibn ‘Arabi o a las charangas bullangueras de los Múled? ¿Aluden, en suma, a la teología o a la historia, a la sociedad o a los poderes religiosos, a la velocidad o al tocino? Como más arriba señalábamos, no se debe excluir ninguna posibilidad, pero si se utilizan conceptos como *paso directo*, es menester mostrarlo, pues de lo contrario habremos de conformarnos con sugerir la mera eventualidad de remotas inspiraciones de autores desconocidos en elementos más o menos amorfos anteriores a los modelos ya consolidados y en uso. En todo caso, el

carácter reciente de los textos canarios —como sucede en las Alpujarras *a fortiori*— induce más bien a pensar en modos regresados de América a esa escala atlántica, en un viaje de ida y vuelta que muy difícilmente puede calificarse de *islámico*.

7. De toponimias y otras rechuflas

Tanto negro sacramento,
veneremos a San Luis.
Los antiguos documentos
no debemos destruir[1].

La toponimia es ciencia respetable. Nos ilustra no sólo sobre estadios anteriores de nuestra lengua, o de los sustratos y adstratos que en ella perviven, también contribuye a completar piezas ausentes en el inmenso rompecabezas que componen etnografía, historia, folklore, literatura, religión, etc. en el desarrollo de una sociedad determinada. Pero, por esa misma condición de testigo y notario de etapas ya idas, se reviste de un inevitable aire de confusión, de almacén de fósiles lingüísticos con frecuencia arduos de clasificar, de terreno propicio —por su contacto directo con el *pueblo*— para todo género de elucubraciones, patrañas y cuentos chuscos. En los predios de la toponimia lo fantástico y lo cómico se dan la mano con asiduidad, induciendo a conceptos erróneos o a disparates cuyo único sentido puede, quizás, estribar en la sonrisa mayor o menor que nos provoquen; o en la escena, los decorados y el teatro todo que la imaginación colectiva forja de sí misma. Disparates que carecen de importancia si quedan circunscritos al ámbito local o a chascarrillos

jocosos, pero sumamente dañinos si pretenden extrapolarse —agregados a un conjunto de *pruebas* de similar peso— para configurar una imagen histórica, para reivindicar la *justicia* moral que asiste a las víctimas que nunca faltan, o con el objeto de distorsionar realidades molestas para tal o cual sector intelectual o político de grande o pequeño predicamento.

Nuestro maestro Elías Terés Sádaba —cuya temprana pérdida el arabismo español no ha calibrado en toda su dimensión— dejó establecida de forma paradigmática la metodología y el enfoque de rigor mínimo para abordar la florida (y tantas veces engañosa) cuestión de los topónimos hispanos de origen árabe. Desde la altura de su autoridad indiscutible —y, sin embargo, prudente— don Elías expresó bien una idea básica que suscribimos por entero: "cuando estudiamos un topónimo de presunto origen árabe —en el caso de una voz no documentada en los textos— ha de procederse con extrema cautela, ya que el peligro de equivocarse en su interpretación es grande. Lo cierto es que los nombres documentados son, naturalmente, los únicos sobre los que se puede operar con base cierta, es decir, con etimología segura[2]". Como más abajo veremos, por ahora sólo adelantamos la existencia abundante de nombres de lugar cuyas apariencias inducen a pensar en explicaciones que nada tienen que ver con las verdaderas. León, Toro o la Peña de Francia (por no estirarnos en una lista interminable) no responden, como es sabido, a especies animales ni a francos o franceses ningunos[3]. En otro caudal abrumador de casos se acude a enrevesadas historias aun más hilarantes: ya ingeniosas y divertidas, ya meras vulgaridades.

Como es natural, los diversos pueblos y culturas que sobre la Península Ibérica se han sucedido dejaron en la toponimia huellas profusas de su presencia, por lo cual encontramos, *a grosso modo* : 1/ Un primer grupo, con varias subdivisiones temporales y de origen, que constituye el cañamazo básico de toda nuestra toponimia y en el que subsisten denominaciones celtibéricas, vascas, griegas, púnicas, latinas y góticas, correspondiente a las etapas históricas precedentes a la invasión musulmana y que los ocupantes conservaron de manera más o menos fiel; 2/ Topónimos romances impuestos durante la Reconquista, o con posterioridad, a poblados nuevos o reconstruidos; 3/ De origen árabe-beréber-mozárabe son

topónimos regados por todo nuestro territorio por los conquistadores, aplicados a pueblos, ríos, montes, etc. y deformados, al perdurar hasta hoy día, en distintos grados. Asín Palacios[4] evalúa su número en unos 1000 seguros, a los que se podrían añadir otros 500 probables, aunque H. Lautensach hace subir esas cifras hasta 2328, desglosándolas en 1727 para las regiones de habla castellana y 423 para la zona valenciana-catalana, donde se da la mayor concentración de topónimos de filiación tribual (25 %, frente a un 2 % del resto de España), vale decir las palabras *ibn/bani* + antropónimo[5]. Acordes estos números, en su proporción, con el caudal de arabismos presentes en castellano: entre 850 y 1000 arabismos simples, que con sus derivados alcanzarían un total de 4000[6]. En portugués la cifra es similar, aunque un poco más baja y en catalán y valenciano aproximadamente la mitad. Con todo, las huellas árabes en las lenguas peninsulares son casi las únicas de origen *semítico*, con algunas excepciones púnicas en la toponimia (Cádiz, Ibiza, Cartagena, Mahón).

Entre las profusas y mayoritarias pervivencias preislámicas destacan las hispano-latinas —por razones obvias— y las legadas por los pueblos germánicos, no ya por su proximidad mayor o a causa de los tres siglos de su dominio efectivo, sino por el peso ideológico que acaparó el pasado godo entre los reconquistadores del norte (como base de sus mitos fundacionales) y entre los cristianos mozárabes del sur (como asidero moral a donde aferrarse en el sueño de una futura liberación). Américo Castro[7], con nula objetividad, despacha la cuestión en ocho líneas (tomadas literalmente de Menéndez Pidal), pues para él la mera existencia de esa etapa de nuestra historia resulta incómoda al contradecir los *hechos* su *interpretación* semitizante, a la cual dedicó miles de páginas. No obstante, en la onomástica personal (y subsidiariamente, geográfica) el volumen de raíz germánica es enorme, tanto en tiempos lejanos como actuales. En la Edad Media los antropónimos visigodos copan el primer plano en la documentación conservada, por delante incluso de los latinos en porcentajes superiores al 50 % y en algunos casos en la totalidad de los nombres (caso de un documento de Braga del año 900)[8]. Esta posición de preeminencia perdurará hasta el siglo XII, en que las denominaciones latinas de santos cristianos desbancan a los nombres germánicos. Por supuesto que, en

cuanto a la toponimia, la concentración oscila según las provincias y los municipios, con mayor o menor peso del elemento latino o del germánico. En Cerceda (Coruña) "nueve nombres de esta procedencia se oponen a dos latinos (…) En el ayuntamiento de La Peroja (Orense) existe un equilibrio perfecto entre aquellas dos clases (…) De una manera general puede decirse que la parte que cabe a los nombres germánicos es sensiblemente superior a la de los nombres latinos[9]". Y ese caudal ingente de nombres visigóticos se debe a los propietarios de fundos o a los repobladores medievales, transmitiéndose a través del tiempo con evoluciones fonéticas o desinencias varias, al igual que ocurre con los *possessores* latino-cristianos. Estas huellas germánicas en la toponimia son especialmente notables en Galicia, Asturias, norte de Portugal, León y Zamora (en proporciones inferiores) y el NE de Cataluña. El nombre común de *saa* (caserío) aparece por todo el noroeste: Saá, Saa (s) (Orense); Sá, Saás (Lugo); Zas (Coruña), convirtiéndose el híbrido germano-latino Saavedra "en un ilustre apellido que volvió a fijarse como nombre de lugar en el sur de España[10]". Las alusiones y recuerdos de la onomástica visigótica son múltiples, v.g. en el s. XIII la *Primera Crónica General de España*[11] refiere: "consagrar la eglesia de Sant Yague. Et fueron en aquel consagramiento muchos obispos cuyos nombres son estos: don Vicent obispo de León, don Gomiel obispo de Astorga, don Herminigildo obispo de Oviedo, don Diogo obispo de Tuy, don Egila obispo de Orens, don Recaredo obispo de Lugo, don Sisnando obispo de Yria, don Theodosindo obispo de Bretonica" (en tiempos de Alfonso III, s. IX—X).

No obstante —como bien observa Piel[12]— germanismo onomástico no significa germanismo étnico, aunque la Hispania de la Reconquista, de base neolatina, conserva y desarrolla los nombres germánicos cuando ya el poder político y la misma lengua de los visigodos eran tan sólo un vagaroso recuerdo, al identificar el sentimiento nacional embrionario con la continuidad histórica del fenecido reino de Toledo, exaltación paralela a la aparición del derecho germánico en los fueros españoles y portugueses[13]. Los textos se nos muestran poblados de nombres como Gerardo, Guillermo, Raimundo, Tello, Menendo/Menéndez, Sandino, Alfonso, Ansaldo,

Galindo, Ramiro, Fernando, Uisando/Guisando, Argando/a…, sin que el panorama en Cataluña difiera mucho[14].

Por lo que respecta a la toponimia impuesta a partir de la invasión musulmana es preciso señalar algunos hechos previos, el primero de los cuales reside en la evidencia de que las grandes urbes (con alguna rara excepción) mantuvieron las denominaciones preárabes, encontrándose el grueso de las árabes en poblaciones de segundo o tercer orden (entonces) y en la toponimia menor y fluvial, aunque también en ésta pervivieron numerosos "nombres no árabes, preexistentes, prerromanos o latinos en su origen, que siguieron vigentes en la etapa musulmana, entre los cuales pueden recordarse, por más conocidos, los de los ríos caudales (con la salvedad del Baetis, trastocado en al-Wadi l-Kabir, el Río Grande o Guadalquivir[15])". Si bien de forma resumida —por la existencia de estudios anteriores que no pretendemos enmendar en su conjunto— cumple en estas páginas esbozar los horizontes de la toponimia de origen ár. desperdigada por la Península y compuesta de : 1/ Nombres de núcleos de población como Medina[16], Albacete, Aldea, Alquería, Alcora, Almunia, Sueca; 2/ Vías de comunicación entre poblados (Aceca, Acera, Arrecife, Azuqueca, Alcanadre, etc.); 3/ Accidentes del suelo (Albaida, Algarra, Alcor, Alcudia, Almodóvar, Alhambra, etc.); 4/ Vida agrícola (Alfoz, Atarfe, Algaba, Algaida, Almarcha, etc.); 5/ La preocupación por el agua produce topónimos como Aceña, Acequia, Alberca, Albufera; 6/ La organización social origina nombres de posadas, tal Masamagrell o Masanasa; 7/ La organización militar lega la nutrida serie de las fortalezas (Alcalá, Alcolea, Iznalloz, Aznalcázar, Borge, etc[17].); 8/ Los nombres propios de persona, familia, clan o tribu han proporcionado "el grupo más numeroso y típico de los topónimos ár. de la Península[18]" (con la ristra de los Ben, Beni—, Bena—, etc.); 9/ Mucho más reciente es el empleo de sustantivos de origen ár. por toda la Península, a cargo de españoles cristianos sin entronque alguno con musulmanes (Algodonales, Ramblas); 10/ Sustantivos aplicados en la región noroeste, cuya ocupación árabe fue fugaz, en épocas tardías (Arrabal, Arrabalde, Arrabaldo, Rábade, etc.), pudiendo ser el grupo leonés reflejo de la repoblación con mozárabes de fines del s. IX[19]; 11/ Traducciones del ár. al castellano (Sierra Nevada, Río

de la Miel), hipótesis que viene abonada por la coexistencia de topónimos ár. y cast. de un mismo tipo y sentido diminutivo: Alcocer y Palazuelo, Almudaina y Ciudadela, Alcolea y Castillejo, Alcuneza e Iglesuela, etc[20].; 12/ La hibridación de términos mozárabes o castellanos con otros ár. ha producido una cantidad no desdeñable de nombres de lugar, empezando por las voces romances que han aglutinado el art. ár. (Almonaster, Alcampel, Almonte, Almochuel, Almuradiel, Alpedrete[21]), aunque no sólo (Castielfabit).

Hasta aquí nos hemos movido en los firmes terrenos de lo comprobado; pero, más allá de su frontera, subsiste una porción voluminosa de topónimos dudosos, de otros que *parecen* árabes pero no lo son y, a la viceversa, de un último grupo de auténticos nombres arábigos (ya comunes, ya de lugar) cuyo aspecto externo, por influjos fonéticos o de analogía morfológica o semántica, induce a estimarlos romances y sólo el paciente esfuerzo de algún especialista ha conseguido desentrañar la verdad. Por ejemplo, gran parte de los topónimos granadinos recogidos como árabes por L. Seco de Lucena en su opúsculo *Topónimos árabes* son, en realidad, de origen latino o, en todo caso, preárabes, como el mismo autor (o sus editores) reconoce en el lugar correspondiente de cada art. En efecto, hay términos que se pretenden presentar a toda costa como arabismos por la existencia de algún texto árabe en que se recoge alguna palabra similar sin valorar adecuadamente el hecho de que exista también en otras lenguas románicas, o que responda a casi evidentes fenómenos de creación expresiva: el caso de *arre* (existente en italiano, gascón, etc.) es buen ejemplo[22]. Por el contrario, un topónimo de verdadero origen ár. puede aparecer bajo formas romanceadas por el cruce con voces romances, por ej. el castillo de Anador/Añador (Cuenca, de *an-nazur*) asoma como Dañador (incluso con una deliciosa explicación de Madoz: “el castillo titulado Dañador, por los daños que de él se hacía en las tierras de los enemigos”); y también de *an-nazur* derivan el nombre de un río en Ciudad Real y un embalse del Dañador (Jaén), una torre del Andador (Albarracín), una Cala del Nadador (Torrevieja)[23]. Caso semejante es el operado con lugares como Agualeja y Arboleja (Murcia) y Herboleja (Valencia) descendientes

todos de *al-walaya*, como demostró don Elías Terés y, con su generosa modestia, se limitó a sugerir[24].

Rachel Arié[25] se suma a la corriente de repetidores de A. Castro asegurando que la lengua prueba la fusión cultural: así, en estos términos generales y vagos. Pero Castro no demuestra nada, más bien muestra una lista de arabismos léxicos repartidos en distintas temáticas y ámbitos de la vida material, viéndose obligado a reconocer él mismo que "la estructura gramatical no fue afectada por el árabe[26]". Pues no. Y la fonética tampoco: más bien sucedió lo contrario al sufrir el dialecto (o dialectos) hispanoárabe el influjo de los hablantes hispanos, musulmanes o no. Que las listas de Castro se sigan reproduciendo, como gran hallazgo, en nuestra inmediata contemporaneidad postmoderna sólo patentiza de modo dramático la indigencia documental y discursiva de algunos de los gurús omnipresentes en la inculta cultura española actual. Nada más. Porque descubrir que algunas técnicas de construcción, agrícolas o médicas se servían de vocabulario ár. no es gran cosa. Máxime si Castro y sus ecos soslayan el hecho, imposible de refutar, de la inexistencia —prácticamente total— de voces de etimología árabe referentes a la vida moral o espiritual, o tan siquiera a nociones abstractas. Por no insistir en la importancia relativa, en cualquier lengua, de la presencia de parcelas con extranjerismos procedentes de los vientos que soplen sobre las técnicas del momento. Pero hay más: Castro tal vez se equivoque, cuando llevado de su prejuicio antigermánico, larga aseveraciones como "Ningún río, monte, cabo o laguna tiene hoy nombre germánico[27]"; Castro ignora —en su beneficio suponemos que aposta— la abrumadora diferencia favorable en el número de apellidos latinos y germánicos respecto a los árabes, en la época en que podría esperarse una mayor *influencia* ár. (s. IX—XIII)[28]; Castro finge desconocer que, incluso en el área de los oficios artesanos, las etimologías *ár.* constituyen una exigua minoría (de las 197 denominaciones de oficios recogidas por M. C. Martínez[29] en su exhaustiva obra de conjunto a partir del castellano medieval, sólo 16 tienen etimología *ár.*, en el mejor de los casos, pues hay varias dudosas); Castro decide marginar las intenciones y designios de los actores del drama cultural que se vivía en la España de la Edad Media, es decir qué pensaban y sentían y con qué tensión

sobrellevaban el cambio de recuperación de la latinidad plena del país los *españoles*:

> et desde entonce mandó el Rey que recabdasen las sus rentas Christianos, et non Judios, et estos que non oviesen nombres Almojarifes, mas que les dixiesen Tesoreros[30].

Decidió Alfonso XI. Claro que un siglo antes, en el XIII, E. K. Neuvonen encuentra un porcentaje de arabismos que no sobrepasa el 0,44 % del léxico castellano. Que el XIII haya sido la centuria más arabizada en nuestras letras o que, desde esos momentos, la proporción no haya hecho sino mermar no parecen argumentos que arredren a Castro y los castristas.

Pero retornemos a la toponimia. D. Elías Terés extrajo de toda la documentación ár. disponible 150 denominaciones de ríos con nombres no árabes frente a 70 que sí los llevaban[31]. Dejando aparte la arabización aparente de alguno mediante la adopción del nombre anterior dentro de los esquemas morfológicos ár[32]., o los errores de los copistas[33], es menester señalar con claridad que la mera presencia del componente *Guad* (y sus variedades), reflejo de *wadi*, no es prueba concluyente de arabidad, por el frecuente cruce con *aqua* en sentido de "río[34]", lo cual origina abundancia de híbridos y nos induce a reflexionar sobre el verdadero origen (latino o árabe) del elemento *Guad* en no pocos[35].

Hasta aquí lo estrictamente serio. A partir de este punto volvemos a comprobar la facilidad con que germinan la confusión y las ideas preconcebidas, ora entre el vulgo, ora entre eruditos reputados con fundamento como dignos de crédito en líneas generales. Son tantos los prejuicios que circulan en torno a los fenómenos lingüísticos, sometidos a conveniencias políticas (v.g. la artificiosa invención contemporánea de una *lengua andaluza*[36]), a nociones culturales heredadas de tiempos ya lejanos y de las cuales se ha perdido la conciencia (Galdós[37] describe a un personaje: "Habla la lengua arábiga tan de corrido como si la mamara con la leche"), a las eternas apariencias engañosas (el propio Cervantes se equivoca al incluir en un repertorio de arabismos la voz *almorzar*, en realidad derivada de *ADMORDIUM*[38], aunque quepa aducir en su descargo que no estaba obligado a conocer —y más con sus medios— las etimologías de todo el léxico castellano). De ahí que no falten historiadores

que —creyéndolo o no— como Mármol[39] o Hurtado de Mendoza[40], reproduzcan historietas en verdad insostenibles, tal el origen del nombre de Granada (Gar Nata, La Cueva de Nata) o de Guadix ("Río de la vida")[41]. Y nada nos sorprende que alguien tan prudente y digno de respeto como Asín Palacios, aun admitiendo sus limitaciones[42], yerre al considerar híbridos de romance y ár. topónimos como Valdomar (Lugo y Orense[43]) y Tordomar (Burgos); o al estimar una connotación religiosa islámica[44] en los pueblos denominados *Mezquita*, opinión al menos discutible, dada la ubicación de alguno de ellos (Orense) y el significado paralelo de la voz *mezquita*, la planta llamada también *brusco*, y dada la imposibilidad fonética de paso directo del ár. al romance, como indica Corominas. Algún estudioso[45] insiste en la influencia de un superestrato lingüístico ár. en esp. en diversos terrenos (toponimia, onomástica, fonética, morfología, sintaxis…), si bien acaba por reconocer la inexistencia, prácticamente total, de estudios al respecto en alguno de esos campos y la tendencia de "algunos autores [sospechamos que se refiere a A. Castro] tal vez conscientes del problema, pero incapaces de abordarlo en toda su extensión, al tratar del impacto ár., recurren a veces al término global de 'impacto semítico', sin extenderse en ulteriores consideraciones[46]". Pero el problema no está en el investigador —éste u otros—, que conoce los matices y límites de sus afirmaciones, sino en los divulgadores o literatos que atrapan al vuelo las frases afirmativas y suprimen los detalles, las salvedades y, en especial, la relatividad proporcional de los fenómenos lingüísticos, históricos o sociológicos, extrayendo conclusiones en blanco y negro y, con demasiada frecuencia, a favor de las propuestas más exóticas y sorprendentes y —por tanto— más alejadas, con asiduidad pasmosa, de la realidad.

Así llegamos a las consideraciones de A. Castro en torno a la lengua. A nuestro juicio, acierta Castro, en términos generales, al no reputar españoles a los musulmanes de habla árabe, aunque residentes en la Península Ibérica[47]. El problema estriba en que esa postura se compadece mal con la sustentada por el autor y sus seguidores, en otros trabajos, afirmando el derecho de los musulmanes a permanecer acá precisamente por su españolidad. Pero ciñámonos a la lengua, comenzando por su pretensión casi metafísica de que "la lengua árabe moldea y dispone el

comportamiento interior y exterior de la persona[48]", con lo cual otorga al aprendizaje de idiomas un alcance que rebasa lo instrumental y se empantana en oscuras profundidades místicas (que no especifica), o aisla a la lengua ár. del resto de las humanas confiriéndole una capacidad de influencia que la hace en verdad divina, como creen los musulmanes: a elegir. A través de prolijas elucubraciones traídas por los pelos, intenta eludir la inexistencia casi total de léxico de origen árabe relacionado con la vida espiritual, a base de distorsionar el significado y la historia de palabras de etimología románica inequívoca (poridad, vergüenza), porque para él la "pureza de amistad es a la vez algo muy islámico y muy español[49]", pues —como es universalmente sabido— en otras latitudes y culturas no se da esa *rara avis*; ni el llamar *huevos* a los testículos[50] se nos podía ocurrir de no ser a partir del ár., dado que las demás razas humanas los tienen poliédricos o vaya Ud. a saber cómo y, en verdad, el esfuerzo mental necesario para llegar a tal comparación resulta insuperable. Pero es que utilizar maldiciones y bendiciones al hablar —quizás por ese mismo esfuerzo ciclópeo de creación lingüística— o achacar a Dios el origen del alimento por antonomasia (el pan) sólo se explica en español gracias a la hermenéutica proárabe; con la misma solidez con que afirma Castro que "fuera de *conde* (vocablo directamente venido del latín), las designaciones nobiliarias o estuvieron inspiradas por el prestigio judaico, o por el de los musulmanes[51]". De idéntica manera, "el carácter político-sacro de la institución regia en tiempo de Felipe II hace ver bien claro que el espíritu califal se había deslizado en ella[52]", con lo cual el contemporáneo Enrique VIII de Inglaterra y sus descendientes, inventores de una iglesia nacional cuya cabeza es el soberano (paso mucho más grave que las instrumentales beaterías de Felipe II) quedan conectados sin remisión a la idea del califato: no sabemos si al de Damasco o al de Bagdad.

Sin embargo, cumple aclarar que rememorar aquí algunas de las demasías de A. Castro no es por mor de empecinarnos en seguir alanceando al moro muerto, sino para mostrar cómo el género del dislate no perdona a ninguna capa social. En efecto, si un erudito es capaz de incurrir en tales fantasías, la vertiente popular de la sociedad, con sus etimologías no menos *populares* a cuestas, guiándose por apariencias fonéticas puede un día

considerar gallegos los nombres de Ferreira, Pampaneira, Poqueira, Lanteira (en las Alpujarras) cuando son en realidad mozárabes; otro, cruzar el océano y reproducir en América mecanismos parejos[53]; y otro pretender organizar un "Congreso de pueblos con nombres feos" en Guarromán, creyéndose (o sin creerlo) que la etimología de este pueblo sería *man* en inglés y *guarro* en español, es decir "hombre guarro[54]", mientras el pietismo o pudibundos pruritos estéticos (es de temer que de las *fuerzas vivas* locales) se aplican a cambiar denominaciones que condenan por "feas", sustituyéndolas por otras embellecidas. Así, Asquerosa (Granada) rebautizada como Valderrubio[55], Escarabajosa (Ávila) transfigurada en Santa María del Tiétar, Arroyo del Puerco (Cáceres) en Arroyo de la Luz, Puerto de Cabras en Puerto del Rosario (Fuerteventura), La Tiñosa (Lanzarote) en Pto. del Carmen…, en tanto se asegura que Matamoros o Matajudíos delatan los afanes exterminadores de los antiguos vecinos, ignorando la explicación real: Mata de los Judíos, Mata de los Moros[56], etc. (cf. con Mataespesa, Matallana, Matagorda). Sin que falten versiones del mismo porte ya en obras antiguas o modernas[57], o adoptando un sesgo ora chabacano, ora chusco: la Virgen de Arageme (Coria) debería su nombre al de la mula "Geme", a la cual su propietario arreaba diciéndole 'Ara, Geme'; Zalamea de la Serena tampoco se quedaría atrás en aprovechamiento zoológico por haber tenido un campesino de allá una burra de nombre Zala (no es arduo completar el resto); Grazalema vendría de la "Gran Zulema", esposa —claro— de un sultán[58]; la Alhandaquilla de Teruel, lugar cercano a la muralla como corresponde al "Fosito" (o"barranquito") procedería de los improperios que un moro dedicaba a su jaca aguijoneándola con un garboso 'Anda, haquilla'; a Jorquera (Albacete) lo habrían llamado así los moros al salir derrotados por los cristianos, pues ellos lo habían dejado "mejor que era[59]"; Guadalajara sería el "Río de la mierda" (del ár., imaginario, *Wad al-jara*) y no *Wadi l-hiyara*, como es (el "Río de las piedras"); Mazarulleque (Cuenca) no sería el auténtico Molino de la Zarzamora (*Ma'sar al—'ullayq*) sino recuerdo de la Maza de Uleque, un moro de cuento que, clava en mano, andaría repartiendo estopa. En la inteligencia todo ello de que las deformaciones, jocosas o no, actúan tanto a favor como en contra de las *influencias* ár., de tal guisa el Puig de Cebolla

(Valencia), aparentemente romance, es una modificación caprichosa del ár. *Yubayla* (“montecillo”, “pueyo”) y, por el contrario, Benicadell (Valencia) trasluce a duras penas el disfraz arabizado del romance *Penna Catiella*[60]. Usos lingüísticos locales en los copistas, modos nativos, presión cultista, confluencia de varios romances distintos (valenciano, castellano, galaico-portugués, etc.) con diferentes niveles del ár., amén de las inevitables interferencias del latín en, por ej., los *Libros de Repartimientos* del reino de Valencia, fuente inexcusable para la toponimia de esa región. No querríamos finalizar esta modesta —y prolongable— enumeración de chuscadas toponímicas sin mencionar la que puede cerrarla cual broche de oro, o peregrino camafeo, que A. Gala introduce en su obra *El manuscrito carmesí*[61] cuando insinúa —en verdad no sabemos si está de broma, pitorreándose del lector o creyendo lo que dice— que el topónimo Gibraltar es germánico por la similitud que él encuentra entre el nombre Tariq/Tarik (tal como él lo pronuncia y lee, no como hacen los árabes, claro) y los nombres godos Ilderik, Amalarik, Teodorik, Roderik: desembarcase o no Tariq b. Ziyad en La Roca, no hay duda sobre la etimología de Yabal Tariq, el Monte de Tariq.

La afición de los árabes a las interpretaciones e inventos lingüísticos, desde luego insuperable, procede del prejuicio religioso musulmán que acepta a pies juntillas la teoría de que al estar el Corán escrito en ár. y ser este libro eterno, como el mismo Dios, no cabe otra posibilidad sino que el idioma sea inmutable e igualmente increado. Nada extrañe que con tales mimbres el cesto sólo pueda salir chueco. Así ha sido y sigue siendo una constante sociológica la búsqueda de vericuetos y elaboraciones grotescas para *probar*, no ya el origen de una u otra voz ár., sino las raíces ár. de *todo* el léxico de *todos* los demás idiomas, que habrían tomado esas palabras del ár., deformándolas y devolviéndoselas más tarde en forma de extranjerismos (aplicable tal metodología sobre todo a cuantos términos técnicos han entrado en la lengua en los dos últimos siglos a partir del francés, el inglés, el italiano, etc.). No aburriremos al lector normal —tal vez al arabista le hiciera sonreír— con una lista detallada y comentada de topónimos mal entendidos y peor explicados; nos conformaremos con señalar que tenemos bien documentada la presencia profusa en la literatura

de viajes (y no sólo) de lugares interpretados de cualquier manera por el autor o sus informantes[62], a base de las sempiternas similitudes fonéticas. Y fue en vano que algún espíritu racional mostrara su disconformidad con semejante propensión, arrollado por la avalancha de necedades. Al-Yahiz —uno de los más ilustrados y lúcidos cerebros de toda la historia de los árabes—, ya en el s. IX, cuando la gran cultura ár. se hallaba en fase de formación, se burla de la tendencia de su gente a inventar etimologías ficticias basándose en apariencias de parecido y movidos los árabeparlantes con excesiva frecuencia por la obsesión de encontrar un origen ár. puro a todo vocablo o expresión de raíz incierta; o, simplemente, por negar la evidencia de la introducción de extranjerismos en la lengua. Entre los ejemplos que al-Yahiz[63] recoge destacan algunos especialmente divertidos: la palabra "dirham" (tomada del griego *DRACMA*) interpretada como *dara al-hamm* ("la preocupación gira"), o la voz "dinar" (del latín *DENARIUM*) a la que se adjudica la etimología *yudni ila n-nar* ("acerca al infierno"). No sorprenderá, pues, con esos antecedentes, que árabes contemporáneos nuestros repitan muy serios que Shakespeare en realidad era árabe, pero que los siempre mal intencionados colonialistas camuflaron su prístino nombre (as-Sayj Zubayr), o que el término *troubadour* deriva del *tarab dur* ("el sentimiento musical gira", traducido más mal que bien). Eso por cuanto toca a la cultura universal, mas bien reservadas para España ciertas perlas muy notables: "mujer" no procedería de *MULIER* sino de *umm el-jer* ("la madre del bien"), la peseta extraería su denominación de *basita* ("cosa sin importancia"), los "pícaros" serían los *fuqara* ("pobres") o estarían emparentados —a través de extraños retorcimientos morfológicos— con la forma verbal *bakkara* ("salir temprano"), en tanto la "paella" se confeccionaría en domingo con los restos (*ba iya*, en dialecto egipcio) de comida de toda la semana, por añadidura a los inevitables "jota", "flamenco", etc. Los ejemplos se comentan solos.

En lo concerniente a nosotros podemos sacar algunas conclusiones:

1. Deformaciones fonéticas de diversas etiologías originan confusiones abundantes en la toponimia.

2. La toponimia ár. de España es apreciable y digna de la mayor atención, pero dista mucho de constituir la base ni el eje principal de toda la toponimia peninsular.
3. La imaginación popular —o erudita— agrega no poca leña al fuego de los equívocos.
4. Derivada del punto anterior, o inserta en él, se multiplica la presencia de “un moro”, “los moros”, etc. en las anécdotas inventadas para explicar uno u otro nombre, lo cual parece conferir, por razones obvias, un notable lugar (favorable, o *a contrario)*, a los musulmanes dentro del imaginario hispánico, independientemente de las bases reales sobre las que se sustente.
5. Los árabes abrigan y ceban respecto a España una imagen por completo irreal que pueblan con inexistentes mezquitas y fantasmagóricas poetizaciones de al-Andalus. Pero ésta es materia para un desarrollo ulterior.

8. “*Os mouros*” en la cultura popular gallega

En la sociedad española han quedado pervivencias de sus contactos pacíficos o sus enfrentamientos bélicos con el islam a lo largo de un dilatado período histórico. Esas huellas se han mantenido de formas diversas, desde la Arqueología o el Arte hasta la repostería. Nuestras lenguas españolas, con su correspondiente conciencia colectiva, en la vertiente literaria, han conservado restos más o menos visibles —a veces en estado fósil— de esos contactos tan reales y, sin embargo, en ocasiones tan confusos. La sociedad española en su conjunto ha desarrollado una serie de esquemas y estereotipos sobre los musulmanes en general y en torno a los andalusíes en particular de muy variado signo, tanto positivos como negativos y, en todo caso, con inexactitudes y deformaciones de bulto abundantes. Los musulmanes —los moros, para entendernos en el lenguaje popular— vienen a constituir una suerte de espejo mágico en el que los españoles se miran, a veces hechizados y otras con horror. Y del cual extraen explicaciones sobre sí mismos no siempre racionales.

En tiempos pasados la confusión que mencionamos se basaba por un lado en una desembozada campaña de guerra ideológica perceptible con claridad a lo largo de los siglos XV y XVI y por otro en las inevitables distorsiones que toda literatura o memoria oral conlleva. Pero es que,

además, por su proximidad geográfica, su contacto mantenido durante siglos y los vivos contrastes culturales y de concepción del mundo que los españoles veían —o creían ver— en los musulmanes, éstos se erigieron en punto de referencia recurrente de muchos hispanos que tropezaban con sociedades o fenómenos extraños o —como mínimo— difíciles de comprender. Así pues no es sorprendente que junto a menciones múltiples de la ferocidad, la maldad intrínseca o la propensión a la magia o la carencia de fe que se les adjudica, encontremos en textos de esas épocas alusiones, recuerdos o menciones del islam o sus cultos en áreas muy alejadas, como son, por ej., los cronistas de Indias, quienes con frecuencia, sobre todo en los primeros tiempos, denominan *mezquitas* a los templos, aras y huacas locales, como más arriba veíamos[1]. Tal vez sea ocioso insistir, pero sí vale la pena recordar de pasada que la guerra del Rif en momentos ya contemporáneos contribuyó a realimentar este caos informativo-deformativo[2]. La actitud de fondo en todo este conjunto oscila entre la condena explícita o tácita y la irrealidad, o incluso la maurofilia.

En lo que se refiere a Galicia, el primer hecho que debemos tomar en cuenta es la escasísima relación directa entre la tierra y los musulmanes históricos. Como es sabido, Musa ibn Nusayr alcanza Lugo en 714, procedente de Astorga, y éste va a ser el primer contacto de árabes con la tierra. El establecimiento de pequeñas poblaciones musulmanas beréberes en el territorio es poco significativo, pues en todo caso hacia el 750 ya lo habían abandonado. El reducido interés estratégico, climático y de riqueza —según los criterios de la época— que presentaba el rincón noroeste de la Península, unido a las dificultades orográficas y de comunicación, indujeron a la retirada más que ningún don Pelayo, Covadongas incluidas. Bien es cierto que, a veces, los hallazgos arqueológicos reales sirven para fundamentar historias de *mouros*; tal es el caso de un lugar que conocemos bien: en el Monte da Vila (O Grove, Pontevedra) se dice que viven los *mouros*, habiéndose hallado en él ollas de barro llenas de tierra, adjudicándosele riquezas, un tesoro mezclado con barras de veneno. No obstante, estos restos arqueológicos parecen en realidad pertenecer a épocas anteriores a la efímera presencia de musulmanes en Galicia.

Soslayando las alusiones que —no muy numerosas— existen en la literatura gallega al tema de los *mouros* tal como aquí lo desarrollaremos, por ej. en Noriega[3] o Luis Seoane[4], sí tenemos —moviéndonos en el plano de la realidad— un caudal de arabismos léxicos apreciable, así como de topónimos, aunque menor que el del castellano. Pero ciñéndonos a la noción de *mouro,* topamos con toponimia, mayor y menor, que lo utiliza, tanto arroyos, como ríos, montes, aldeas, lugares, etc. No daremos una lista exhaustiva pero baste recordar Buraco dos Mouros[5], Mouromorto[6] o Ribas de Mouro[7], por añadidura a otros que se denominan Mouros a secas[8]. A éstos habría que agregar diversas etimologías que más que populares deberían ser calificadas de disparatadas, lo cual —desde luego— no es privativo de Galicia. Así, por ej., se dice de Ardemil: "Contan procede de mil *mouros* que alí arderon[9]". En otros casos, como suele suceder con las etimologías populares, se inventa una historia, de *mouros* naturalmente:

> O lugar de Xurenzás (Beariz) chamábase Zas. Un cristián vencéu a un mouro; alí o tiña prisioneiro e fíxolle xurar que se daba por vencido: — Xuro en Zas que estóu vencido, dixo o cautivo[10].

En otros casos se alambica la historia y se introducen elementos de confrontación religiosa, dentro de la tónica fantástica:

> Do Outeiro da Boa Madre (Allariz) dáse ista etimoloxía: casóu un mouro cunha muller do país e tiveron un fillo preto. A mai quixo bautizalo, pro os mouros condanárona á forca, mais ela conseguéu cristianizar ao fillo, que no intre de lle botar a iauga volvéuse branco. Os mouros acontecidos do miragre, perdoaron á mai e déronlle ao lugar tal nome[11].

Si recogemos estas explicaciones es con la única finalidad de ir situando el problema *mouro* en la mentalidad popular. Sin estar en Andalucía se acude a la imagen irreal de una cultura ajena pero lo bastante próxima como para despertar evocaciones que validen y den verosimilitud a lo que se pretende.

La palabra "mouro" como adjetivo significa en gallego "moreno", "oscuro", "negro" y, dentro de la problemática que suscita el enfrentamiento de colores (en especial de personas), es preciso resaltar que conlleva unas ciertas connotaciones negativas[12], lo cual viene a entroncarse con la utilización por los medios rurales, no sólo gallegos, de esa figura,

semimítica y confusamente identificada con el pagano para establecer una determinada explicación simbolista de puntos oscuros de su sociedad actual y, en líneas generales, del pasado. En este sentido hemos de considerar a los *mouros* como:

I. *Actores de una historia popular*.—Es relativamente frecuente que los paisanos atribuyan a los *mouros* la construcción y poblamiento de edificios hoy en ruinas, restos arqueológicos en realidad obra de los celto-romanos, viniendo a ser en la creencia popular una especie de tribu mágica que carga con cuantas huellas pretéritas carecen de explicación por otro camino, incluidos túmulos y dólmenes megalíticos (por ej., uno existente en el Campo do Tesouro, O Barqueiro, A Coruña, que se tiene por enterramiento de un *mouro* noble), aunque la atribución va especialmente dirigida a la edificación y ocupación de los castros, tan abundantes en Galicia. Estas historias suelen ir adobadas con detalles —como más adelante veremos— tales como la posesión de caballos y la necesidad consiguiente de disponer de *fontes* o regatos para abrevarlos (v.g., en el castro de Paradela, Melide, A Coruña). Por contaminación erudita, en otras ocasiones se achaca la construcción a los romanos con curiosas fluctuaciones y oscilaciones imaginarias:

> O castro foi obra dos romanos que foron botados dél polos *mouros*[13],

aunque la incidencia de avatares históricos más inmediatos desplaza, a manos de nuevos héroes, a los *mouros*, tal el caso del castro de A Rodela (Celanova), atribuido a los franceses; o el de Alfonsín (Lugo) cuya autoría se adjudica a “carlistas o fauciosos”; o incluso a rifeños (la repercusión de la guerra de África es evidente) o a “outra raza de homes”. Sin embargo y de modo general la ventaja es casi siempre para los *mouros*.

En estas reconstrucciones históricas fantásticas se estima, incluso, que los *mouros* fueron los primeros pobladores de Galicia (caso de los restos del monte Siradella, O Grove): “Cuando los hombres vinieron por primera vez a España[14]”, pero con mayor frecuencia se vincula la presencia de *mouros* con hechos bélicos imaginarios:

> A lénda de Os figos de Oia conta que, nunha loita entre *mouros* e cristiáns, houbo pauto de trégoa deica a maduración dos figos. Miragreiramente, en febreiro, arrefaceron e os *mouros*, ao ver o prodixio, deixaron libre o Castelo de Santa Trega[15].

Como ya hemos señalado, los acontecimientos antiguos y modernos se trabucan y así junto a esas tropas napoleónicas de que hablábamos se dice del Castro de Toldaos (Incio, Lugo) "O castro foi feito polos *mouros* falando aínda os *mouros* de África aos que van alí a facer o servicio das grandes riquezas que garda[16]", entreverando sucesos históricos próximos con otros lejanos.

La concepción, tan extendida, de que los castros se deben a la mano de los *mouros*[17] no siempre es pura invención. Tenemos casos como el del castro de Santa Cristiña (Incio) en que el relato popular refleja una cierta realidad histórica:

> Santa Cristiña era *moura*, pero se namorou dun branco[18] e traicionou ós *mouros* e deuse unha batalla tan fera que iba a i-auga do río Mao roxa hasta Belesar. Emporiso o río Mao non ten peixes, senon soio troitas (…). O pai de Santa Cristiña, que era *mouro*, cando víu que sua filla se fixera cristiá, matóuna a coitelazos[19].

En realidad se trata de la transposición popular de la peripecia de un moro rebelde a Córdoba escapado de Abderrahman II (en 833) y refugiado en la región; acogido por Alfonso II terminó por ser combatido y muerto a manos del rey asturiano[20]. Dicha versión popular del hecho constituye un relato etiológico cuya finalidad es explicar la razón de algo, en este caso la existencia del castro, acudiendo a un elemento histórico como fueron las interminables luchas de moros y cristianos. Además, al inventar una característica ictiológica del río, se precisa explicarla recurriendo al fluir de la sangre como contaminante. Por último, la religiosidad, la devoción a Santa Cristiña, hay que fundamentarla —y así se hace— otorgándole el carácter de mártir a manos del enemigo *mouro*.

II. *Los* mouros, *participantes en la mitología popular*.—La participación en la vida cotidiana de los *mouros* —según las creencias populares— les convierte en corresponsables de la mitología popular al actuar sobre los paisanos en diversas formas, concediéndoseles un alto rango social en la estratificación implícita de clases que el labriego conoce

y acepta; se les equipara en categoría nada menos que con el clero: “Cregos, frades e *mouros*, quen víu ún, víunos todos[21]”.

La idea que origina la existencia de seres míticos en Galicia pertenece muy posiblemente a un sustrato genérico indoeuropeo[22] y con él vendría a coincidir en ciertas características de las que a continuación veremos:

A/ Los castros tienen vida propia (S. Miguel de Paradela, Lugo) hasta el punto de llegar a escucharse música en ellos.

B/ Los *mouros* viven bajo tierra.

C/ Salen a la superficie (Castillón, Saviñao, Lugo) y hasta se han visto sus ropas puestas a secar.

D/ No son cristianos (lo cual no significa que sean musulmanes), a veces con caracteres diábolicos, lo cual podría interpretarse como una imposición (la condena) superestructural de la Iglesia.

E/ Su diferencia social con los labriegos viene marcada en primer término por algo tan significativo como es en Galicia la lengua: hablan en castellano, por lo general, frente al paisano que se expresa en gallego.

F/ Se relacionan con los humanos de distintos modos, por ej., cuidando sus cerdos (Castromao, Celanova), o robándoselos; compran vino a los arrieros (Mourelos, Saviñao); van a las ferias (Ferreira, Saviñao); llaman a una mujer para que atienda a sus hijos.

Este conjunto de hechos coincide en parte con la vida rural (para el paisano es normal que su puerco, el animal más apreciado por razones obvias, sea apetecible para el *mouro*) pero también en buena medida se aleja de ella o se yuxtapone a la misma. Tampoco se puede pensar en una identificación mecánica —aunque sí parcial— con los auténticos musulmanes históricos o contemporáneos, pero en rasgos tan elementales como el consumo de carne de cerdo y vino se distancian de la religiosidad islámica. La adquisición de vino es muy curiosa por lo que tiene de cuento moralizante tendente a valorizar y reafirmar la palabra dada. Aparece en distintos lugares según una estructura idéntica, lo cual lo encuadra en los esquemas de Propp: acuerdo entre los *mouros* y un humano (por lo general un arriero) para que les suministre vino en secreto a cambio de un

beneficio, incumplimiento de la condición de silencio (usualmente, por tentación o interferencia femenina), ruptura de la relación y castigo del humano (en diversas formas). Esta relación —y otras— se establece a menudo en las ferias, entre lo mítico y lo humano, pues las ferias y mercados semanales son (o más bien, eran) para la población rural el medio casi único de relacionarse con el mundo exterior.

La interesante dialéctica que se desarrolla entre ambas sociedades —la mítica y la real— lleva a creer en ciertos lugares, entre bromas y veras, que no se pueden profundizar las labores, por ej. de arado, porque las casas de los *mouros* están debajo y, de lo contrario, tropezarían los aperos en los tejados; por eso algún *mouro* se ha visto forzado a gritar a un campesino descuidado: —"¡Ai, hom, cerra o arado, non ares tan fondo, que me destellas a casa!". O se produce una revitalización de mitos y cuentos al enfrentarse el pueblo con lo que considera los arquetipos. Hay ejemplos en el folklore castreño a partir de los contactos tenidos con los marroquíes por los campesinos gallegos, bien en la Guerra de África, bien en la Guerra Civil. Así sucede en la leyenda del Castro de Curreiro (Carbia, Pontevedra), del cual fueron expulsados los *mouros* por los judíos o "rifeños[23]". No obstante, la visión negativa de los moros que late todavía en la sociedad española, con razón o sin ella, se manifiesta en relatos populares en que los *mouros* desempeñan un papel netamente perverso, lo que viene sintetizado en el colofón de uno de estos cuentos. "Us *mouros* eran mui peligrosos, pois mataban aos que non eran da súa raza[24]".

Asociada a esta idea de maldad de los *mouros*, aunque no siempre para mal, aparece la otra —extendida en la cultura dominante española— según la cual los moros, en especial las mujeres, practican la magia. La figura de la morisca hechicera documentada en nuestra literatura áurea, por ej., en Cervantes[25] y en otros autores coetáneos viene corroborada por Caro Baroja: "La opinión de los cristianos viejos se ajustaba a la idea según la cual las razas o pueblos considerados como inferiores, sea como personajes antiguos dados a encantos y, más aun, las moras han quedado como entes proverbiales en el folklore de gran parte de España[26]", en la misma línea que apunta M. Harris[27] al indicar que el racismo folklórico como sistema

popular de prejuicios y discriminaciones dirigido contra un grupo endógamo, probablemente sea tan viejo como la humanidad.

Los encantamientos, en el mundo entero, propenden a realizarse en un lenguaje especial, que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus, frecuentemente incomprensible o, en el caso de Galicia, en la lengua dominante —no siempre bien asimilada por los paisanos— y, por tanto prestigiada; es decir, el castellano. Expresivo de esta situación así como de las contradicciones de la diglosia que se sufre en los medios rurales galaicos es el siguiente relato:

> E si os donos dos tesouros falan castelán —moitas veces, non sempre— tamén o fan os que encantaron ou aínda encantan os tesouros:
>
> Hai niste castro (de Samoedo, Sada) unha doncela encantada, filla de un dos xigantes ou *mouros*, os que despóis de darlle moitas riquezas, botáronlle unha corda ó pescozo transformándoa en cobra e decíndolle:
>
> —El que te desencantare
> nueve besos te ha de dare[28].

Porque, efectivamente, para desencantar a la *moura*, según la creencia difundida, es preciso besarla tres o nueve veces en la boca. Sin que olvidemos que la serpiente es tenida en distintos folklores del mundo entero como protectora de las fuentes de la vida y de la santidad. La *moura*-culebra, ecuación mujer-cobra, representa el espíritu de los muertos (utilizada en el mismo Egipto faraónico) y entronca con la habitual asociación de seres femeninos con serpiente, agua y luna, lo cual podría remontarse a un horizonte cultural neolítico[29], destacándose en todo caso los aspectos femeninos de estos seres que encierran en muchos casos ideas arquetípicas de un primitivo culto a la fertilidad. Ya Vicente Risco resaltó el carácter de hadas que tienen estos seres femeninos, designados las más de las veces como “mouras”, aunque en la mayor parte de los casos coincidan sus actividades con las de los *mouros* como raza en conjunto, es decir como formada por hombres y mujeres.

La mención de esa asociación de las *mouras* con las fuentes es general: “fai ben pouco na fonte de Ana Manana de Alongos (Ourense) alanzaban bolos de pan pra desencantare ás *mouras*[30]”, o “Ao pé das fontes xurden *mouras*, donas, doncelas, mozas, señoritas, virxes de poderes supraterréos,

principalmente na noite de S. Xoán, que son semellantes ás ninfas da mitoloxía crásica[31]", tal como ya indicara Luis Seoane en un bello ensayo recogido en *Comunicacións mesturadas*[32] y del cual extraemos el siguiente párrafo:

> Ofréndase ás ninfas das fontes pan e viño e loitan contra delas os teólogos e os bispos, téndose establecido, logo, no tempo unha tregua que dura deica os nosos días. 'Vellas', 'mouras', 'fadas' (…) aínda se esconden nas nacentes de auga, peitean os seus cabelos con peites de ouro na noite de S. Xoán, moran nalgún río frente a un antergo castelo, ou fan brotar auga dalgún penedo, ao pé dun dolmen ou dun castro. Ainda fai pouco alimentábanse e tamén desencantábanse algunhas delas botando pan á auga.

Por no repetir ejemplos en torno a la asociación mujer-hada-sierpe-agua (fuente) no insistiremos más en ello, pero se encuentran con profusión[33], así como las apariciones de *mouras* que hilan o tejen copos de oro, o peñas, acompañadas de gallinas y polluelos. En general se confunden con las *donas* y *encantos*, o las hadas. Su equivalente en Asturias son las *xanas* (que también salen en la noche de S. Juan y poseen tesoros guardados por un culebrón) y en otras regiones castellanoparlantes aparecen con los nombres de *moras, anjanas*, etc. (Palencia, Santander). Las *fées* o *bergères* francesas, las *korrigan* bretonas, las *gianas* o *anguanas* de Italia conforman un conjunto equiparable a las *mouras* y que, si bien con rasgos distintivos locales, disfrutan de atributos parejos.

Otro papel que cumplen las *mouras* consiste en la venta u ofrecimiento de objetos que muestran a humanos que podrían desencantarlas, lo cual puede resultar fallido porque el hombre elige equivocadamente entre los artículos que tiene delante, no rompiéndose, por consiguiente, el encanto.

Los *mouros* son poseedores de grandes riquezas, guardadores de tesoros encantados, sirviendo en este sentido de mantenedores del equilibrio moral dentro de la sociedad, pues el humano que intenta conseguir esas riquezas casi siempre fracasa[34] por sus propios errores o impaciencias[35]:

> A nena quedóuse mirando, i a muller chamóuna, e preguntóulle si quería ser rica. A rapaza díxolle que sí. Entonces ela pedíulle o mandil e metéuse dentro da cova. Ao pouco tempo, volvéu salir e devolvéullo, dicíndolle que non o desenvolvera hasta chegar a casa.
>
> Mais a nena non poido resistir a curiosidade, i, antes de chegar miróu o que tiña dentro, e víu que estaba cheo de carbós. Déulle tanta rabia que arrevolóu con eles. Ao chegar a casa, contóulle aos seus pais todo o que lle pasara. Estes miraron o mandil, i en unha prega encontraron unha moneda de ouro. Correndo, foron buscar os carbós que a nena tirara, pero

> non os atoparon, nin tampouco á señora (…). Non se volvéu a ver nunca máis. Dicen os vellos que era unha moura que vivía escondida dentro da cova e que tiña moito ouro. Pero nunca naide se atrevéu a entrar para saber si era verdá.

Los tesoros ocultos significan un equilibrio, guardados por magos, como en otros lugares (elfos, anganas, hadas, etc.) entre riqueza y pobreza. Equilibrio que puede romperse mediante las claves mágicas para obtenerlos: es la ruptura con el medio del hombre tradicional. Hacen falta testimonios prestigiosos: el de un moro de Jerusalén, el de los moros del Rif, castellanos o portugueses, etc. El intento de ruptura del equilibrio sigue esquemas institucionalizados y estereotipados, viniendo de la mano de gentes de significación social alta (curas), o cuyo *status* les es conferido por proceder de países lejanos o desconocidos. La ruptura en definitiva no llega a materializarse por superponerse la realidad concreta, que en tal caso funciona como elemento moralizante.

El valor funcional que todo este cúmulo de ideas, creencias o relatos tiene en la sociedad rural gallega está relacionado con el carácter de "cultura a medias" que consiste en que en ella actúan factores culturales dependientes de sectores no labriegos en los planos económico, político y social, o por decirlo de otro modo, de una cultura dominante extraña al mundo rural, el cual debe producir excedentes además de productos para su propio consumo. Tales excedentes van al exterior para mantener a los herederos de los antiguos guerreros, sacerdotes, escribas y a los funcionarios. El no labriego queda bien diferenciado del que lo es y reviste un cierto carácter parasitario, como extraño o ajeno. Las historias de *mouros* son un buen reflejo de esta situación que contemplamos claramente dicotomizada en estructuras expresivas de contraposición, dualidades tales como luz/tinieblas, tierra/cielo, superficie de la tierra/profundidades de los castros, pagano/cristiano, idioma castellano/idioma gallego, actividad diurna/frecuente actividad nocturna, economía agraria/economía sin trabajo-posesión de tesoros, poderes especiales/no-poderes especiales.

El punto intermedio de confrontación y relación entre ambos grupos es normal que se sitúe en las ferias y a través de comerciantes, arrieros, intermediarios, etc. de la misma forma que sucede entre la sociedad rural y la exterior. El simbolismo de los *mouros* conduce a resaltar la pertenencia a

uno u otro grupo, sirviendo los sistemas de contraposición para mantener el equilibrio entre ambos, aunque no siempre el hombre tradicional acepta las normas de equilibrio cósmico impuestas por su propia mitología. No obstante, su faceta —digamos— "conservadora" trata de esquematizar el equilibrio, creando para ello estructuras binarias, ternarias, etc. por contraposición, con lo cual un elemento positivo —oro o plata— se ve contrarrestado y anulado por otro negativo —alquitrán, veneno, ceguera, muerte— y por tanto es inoperante desde un punto de vista práctico: un polo positivo y otro negativo, tal el caso que recogemos, para finalizar, del castro de Morgade (Carballedo, Lugo):

> Entre o castro de Morgade e o de Santa Adega hai tres trabes, unha de ouro, outra de prata e outra de alquitrán, que está no meio das dúas. O que lle toque a esta derradeira morre abrasado[36].

9. Ni principio ni fin

En el año 1932 el escritor egipcio Taha Husayn fue despojado de su cátedra de literatura árabe y expulsado de la Universidad de El Cairo. Su pecado, el motivo de su destitución, había consistido en poner en duda la autenticidad de la poesía preislámica y —siguiendo el punto de vista de Mingana y Margoliouth— haber argumentado en la línea que la crítica occidental mejor informada sigue manteniendo: se trataba de refacciones prefabricadas por rapsodos de los siglos II y III de la Hégira según el conjunto de convenciones arcaizantes, lingüísticas y temáticas, que circulaban entre los bardos y memoriones del tiempo. Taha Husayn cayó víctima del fanatismo no sólo por conservadurismo literario o cultural (que también), sino por las escabrosas implicaciones para la veracidad de pasajes del Corán y de la vida de Mahoma que conllevaba el carácter apócrifo de esa poesía. Que años más tarde fuese rehabilitado y llegara a ministro de educación (en 1950) —tras retractarse públicamente, por supuesto— no hizo sino completar el esperpento, porque, si la persona salvó la ropa y continuó nadando, sus ideas se las llevó la riada y uno de los mitos intocables de la literatura árabe permaneció indiscutible e indiscutido, como faro y aviso para navegantes futuros.

Por fortuna, nuestras coordenadas geográficas y culturales y el momento histórico que vivimos son bien diferentes, pero en nuestras latitudes el silencio gregario también se ve herido en su mediocridad de coro mudo, buen repetidor de tópicos, regurgitados y vueltos a digerir, cuando alguien se atreve a decir en voz alta que el rey está desnudo, que los mitos sobre los cuales planta sus dudosas posaderas son mera poesía mala y que, a fin de cuentas, seguir la corriente a las ocurrencias de la España oficial (tan parecida a la de antaño en sus usos y costumbres, en su ignorancia institucionalizada) no constituye novedad alguna, felices por resignados los *especialistas* al papel de florero que en el Prólogo de la obra denunciamos. Y, en puridad, este libro no es un descubrimiento sensacional, tan sólo el estudio, ordenación y puesta a flote de numerosos materiales dispersos que en buena medida conocían y conocen historiadores y arabistas, junto a otros recolectados y trabajados en directo por el autor.

Si alguna originalidad tiene la obra, reside en haber comprendido la necesidad de no continuar condenando a las catacumbas, fuera de la difusión de *los medios*, realidades históricas, actitudes vitales, hechos muy concretos que el pueblo español sigue viviendo. Contradecir a la verdad oficial —que no es sólo la de los despachos y discursos— implica riesgos, y los provenientes del propio campo no son los menores: «Que quien es de tu oficio, ése es tu enemigo», decía Mateo Alemán, aunque nunca hemos ignorado que la independencia sale cara, ni los costes nos han arredrado. Y en eso estamos.

Al-Yahiz, nuestra referencia y guía en tantos terrenos, emerge de los siglos muertos y nos recuerda que la percepción de la realidad, la ironía y la burla, las acumulaciones eruditas, la autocrítica y las propias experiencias, no siempre santas, han de conducir a un fin de mejora del ser humano, de toma de conciencia en torno a nuestros errores e insuficiencias, al intento de aclarar la comprensión de sí mismos a los más próximos, en este caso nuestros compatriotas españoles. Y nos preguntamos si, sin pretenderlo, hemos compuesto una obra de *adab* a la usanza del antiguo maestro iraquí: alrededor de un eje central, un cruce de senderos y pasadizos, de temas monográficos y de recurrentes movimientos circulares que regresan al punto de partida, pudiéndose acortar o estirar la obra sin que el conjunto se

resienta gravemente. Un retorno que anunciamos, si Dios y el tiempo no lo impiden.

No son éstas unas conclusiones al uso, pergeñadas para alumnos y profesores necesitados de andaderas o de catecismos ideológicos, de tabúes intangibles y certezas indiscutidas. Extráiganse las reflexiones oportunas en cada capítulo, en cada punto, conflictivo o no, y no se espere en el autor un lazarillo para caminantes ciegos, un maestrillo con puntero.

Las reminiscencias árabes, hispanomusulmanas o moriscas, en su limitada proporción, perduran; su sostenida reducción paulatina, en paralelo al paso del tiempo, también. Y, por ahora, sólo nos queda evocar aquella letrilla aprendida hace tantos años:

Pois agora bota ti
coplas, se as queres botar.
Inda teño un saco cheo,
outro por desvaleirar

Antología de textos

[De la destrucción de España]

Espanna que en ell otro tiempo fuera llagada por la espada de los romanos, pues que guaresciera et cobrara por la melezina et la bondad de los godos, estonces era crebantada, pues que eran muertos et aterrados quantos ella criara. Oblidados le son los sus cantares, et el su lenguage ya tornado es en ageno et en palabra estranna. Los moros de la hueste todos uestidos del sirgo et de los pannos de color que ganaran, las riendas de los sus cauallos tales eran como de fuego, las sus caras dellos negras como la pez, el mas fremoso dellos era negro como la olla, assi luzien sus oios como candelas; el su cauallo dellos ligero como leopardo, e el su cauallero mucho mas cruel et mas dannoso que es el lobo en la grey de las oueias en la noche. La uil yente de los affricanos que se non solie preciar de fuerça nin de bondad, et todos sus fechos fazie con art et a enganno, et non se solien amparar si non pechando grandes riquezas et grand auer, essora era exaltada, ca crebanto en una ora mas ayna la nobleza de los godos que lo non podrie omne dezir por lengua.¡Espanna mezquina! tanto fue la su muert coytada que solamientre non finco y ninguno qui la llante; laman la dolorida, ya mas muerta que uiua, et suena su uoz assi como dell otro sieglo, e sal la su palabra assi como de so tierra, e diz con la grand cueta: «vos, omnes, que passades por

la carrera, parad mientes et veed si a cueta nin dolor que se semeie con el mio». Doloroso es el llanto, llorosos los alaridos, ca Espanna llora los sus fijos et non se puede conortar porque ya non son. Las sus casas et las sus moradas todas fincaron yermas et despobladas; la su onrra et el su prez tornado es en confusion, ca los sus fijos et los sus criados todos moriron a espada, los nobles et fijos dalgo cayeron en catiuo, los principes et los altos omnes ydos son en fonta et en denosto, et los buenos conbatientes perdieron se en estremo. Los que antes estauan libres, estonces eran tornados en sieruos; los que se preciauan de caualleria, coruos andauan a labrar con reias et açadas; los uiciosos del comer non se abondauan de uil maniar; los que fueran criados en pannos de seda, non auien de que se crobir nin de tan uil uestidura en que ante non pornien ellos sus pies. Tan assoora fue la su cueta et el su destroymiento que non a toruellinno nin lluuia nin tempestad de mar a que lo omne pudiesse asmar. ¿Qual mal o qual tempestad non passo Espanna? Con los ninnos chicos de teta dieron a las paredes, a los moços mayores desfizieron con feridas, a los mancebos grandes metieronlos a espada, los ancianos et uieios de dias moriron en las batallas, et fueron todos acabados por guerra; los que eran ya pora onrrar et en cabo de sus dias echolos a mala fonta la crueleza de los moros; a las mezquinas de las mugieres guardauan las pora desonrrar las, e la su fermosura dellas era guardada pora su denosto «[…]» Toda la tierra desgastaron los enemigos, las casas hermaron, los omnes mataron, las cibdades quemaron, los arbores, las uinnas et quanto fallaron uerde cortaron. Tanto puio esta pestilençia et esta cueta que non finco en toda Espanna buena uilla nin çibdad o obispo ouiesse que non fuesse o quemada o derribada o retenida de moros; ca las çibdades que los alaraues non pudieron conquerir, engannaron las et conquiriron las por falsas pleytesias. Oppa, fijo del rey Egica, arçobispo que fue de Seuilla, andaua predigando a los cristianos que se tornassen con los moros et uisquiessen so ellos et les diessen tributo; e si por uentura ouiesse Dios dellos merced et acorriesse a la tierra, que darien ellos ayuda a los que acorriessen. Et por tal encubierta fueron los omnes engannados, e dieron los castiellos et las fortalezas de las uillas; et fincaron los cristianos mezclados con los alaraues, et aquellos ouieron nombre dalli adelante moçaraues por que uiuien de buelta con ellos, e este nombre et el

linnage dura oy en dia entre los toledanos. Los moros por este enganno prisieron toda la tierra; et pues que la ouieron en su poder, crebantaron toda la pleytesia et robaron las eglesias et los omnes, et leuaron todos los tesoros dellos et tod ell auer de la tierra, que non finco y nada sinon los obispos que fuxieron con las reliquias et se acogieron a las Asturias.

(*Iª Crónica General de España, I*. Pp.312-313)

[Leyes y moros]

Artículo del fuero de Caseda, en Navarra, concedido en el año 1129 por D. Alfonso I *el Batallador*.

(Archivo de la Cámara de los Comptos, cartulario 1.º, folio 163.- Archivo de la villa de Caseda, con la confirmación hecha por D. Carlos II, de Navarra, en 1355.)

«Mauri, judei et christiani, qui fuerint populatores in Casseda, habeant foros sicut illos de Soria et de Daroca.»

Artículos del fuero de Escalona dado en 1130 por Diego y Domingo Alvarez, hermanos, en virtud de orden del rey D. Alfonso VII.

(Archivo de la villa.-Colección del P. Burriel, t. DD, núm.100, folio 3. — Llorente, *Noticias históricas de las Provincias Vascongadas*.— Muñoz, *Colección de fueros municipales y cartas-pueblas*.)

«Et iudeus nec maurus, non sit judex super christianos.»

«Si quis autem tenuerit mauro captivo in quantum comparatum fuerit terciam partem dessuper accipiat, et mauro supranominato pro christiano tribuat.»

Carta-puebla otorgada por el rey D. Jaime I a los moros del valle de Uxó en el año 1250.

(Archivo de la Bailía general de Valencia, lib. 1.º del Real Patrimonio, fol. 229.— *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, por D. M. Salvá y don P. Sainz de Baranda, tomo XVIII.)

En nom de Deu tot piados é misericordios, oració feta per nostre Senyor Deu sobre tots los Apostols: Aquest est privilegi honrat, lo qual mana nostre Senyor lo Rey de Aragó, de Mallorques, de Valencia, é Comte de Barcelona é Durgell, é Senyor de Mompesler, á qui Deu mantenga, otorgat á tots los moros de la vall de Uxó, los cuals reebé sots la sua fe; é que poblen, é poblar fazen la vall de Uxó damunt nomenada, é les sues alqueries é les seus termens á la dita vall determenats ó asignats ans quels moros isquissen de la terra. E que reten de continent lo castell de ladita vall de Uxó á Nos lo Rey, ó á qui nos manarem de nostres gents, sen ninguna triga. E retut lo dit castell sobre lo dit pacte, estiguen tots los moros en la lur població de lurs cases, é de lurs bens, on que sien en los loechs ó alqueries de la dita vall de Uxó, ells, é tots aquells qui per temps seran de lur generatió pera tots temps en fe de nos lo Rey.

E perdonam é remetem á aquells tots crims é penes per aquells comeses tro al jorn de huy; é per res non fosen de aquells dits crims ó penes demanats; ne sien demanats de alams deutes que fossen de guts á alcuns juheus per alcuna manera.

E volem que tots los moros sien sobre lur çuna en lurs matrimonis, é en totes les altres coses, segons çuna. E que pusquen publicar lur çuna en oracions, é en amostrar de letra á lurs fills el Alcorá publicament, sens nengú perjudici de aquells fer. E que pusquen anar per tota la terra et senyoría nostra á fer tots lurs afers, sens que nels sie vedat per alcuna persona: é quels sia legut é puxen comprar tot blat per á llavor á ops de la llur terra en Borriana é en altres lochs de la nostre senyoria.

E que sien tenguts de pagar tots aquells drets, los cuals solien pagar lurs antecesors ans que ixquesen los moros de la terra, é lurdret e delme, segons que es contengut en la carta antiga, la cual de present es en la lur ma.

[Fragmento del privilegio concedido a la catedral de Sevilla en 1254] por el rey D. Alfonso *el Sabio*, ordenando que se establecieran escuelas generales de latín y arábigo, franqueando de portazgos a los estudiantes que concurriesen a ellas.

Por grand saber que é de facer bien é merced é de leuar adelante á la noble ciudad de Seuilla, é de enriquezerla, é enoblecerla mas, porque es de

las mas honradas, é de las mejores ciudades de España, y porque yace hi enterrado el honrado rey Don Fernando mio padre, que la ganó de los moros y la pobló de christianos, á muy grand loor y á grand seruicio de Dios, y á honra y á pro de todo el Christianismo; y porque no fuy con él en ganarla, y en poblarla, otorgo que haya hi estudio y escuelas generales de Latin y Arabigo.

[Fragmento de un privilegio concedido por el rey D. Alfonso *el Sabio* a la Iglesia de Sevilla.]

«…todos los judios y moros que compraren heredades de christianos en el Arzobispado de Seuilla, que den complidamiente el diezmo á la Eglesia, assi como lo auian de dar los christianos si lo touiessen hi de las heredades todas que arrendaren de los christianos, que den los Señores de las heredades el diezmo á la Eglesia del arrendamiento que ende leuaren. E otrosí, los judios ó moros algunas cosas ouieren de los christianos, que den aquel derecho que darien los christianos que las auien.»

Carta del rey de Aragón D. Pedro IV, dirigida al gobernador de Barcelona, para que providenciase sobre haber yacido un moro con una cristiana. (13 de abril de 1345.)

(Archivo General de la Corona de Aragón. Registro núm. 1123, folio 70).

Lo rey Daragó. Sapiats que havem entès per algunes letres que havem vistas è lestes è per relaciò dalcunes persones quen Azmet Sarahì menescal è de casa nostra ha jagut ab I christiana en la ciutat de Barchinona. On com nos perlo offici nostre real siam tenguts de encerquar è auer veritat daytals affers com sien enormes è de fort mal exemple è que no deben passar sens correcciò digna: perçons deim expressament eus manam que encontinent vista la present segons la informaciò que sobre aquets affers vos serà dada, façats diligentment inquisiciò Eço que trobar ne por ets tantots nos trametats per tal quey puxam fer ço que serà de justicia. Dada en Perpenyà à XII dies del mes dabril en lany de nostre senyor MCCCXLV.º sots nostre segell secret.— Rex Petrus.— Franciscus Fuxi mandato domini regis.— Fotramesa al gouernador de Barchinona.

(Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*.
Madrid, Academia de la Historia, 1857;
ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987.
Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia:
pp.186, 196-7, 202-3, 207.)

[Las Siete Partidas]

Fuerza nin premia non debe facer en ninguna manera á migrant judio porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir á la fe de nuestro señor Jesucristo; ca nuestro señor Dios non quiere nin ama servicio quel sea fecho por fuerza. Otrosí decimos que si algunt judio ó judia de su grado se quisiere tornar cristiano ó cristiana, non gelo deben embargar nin defender los otros judios en ninguna manera; et si alguno dellos lo apedreasen, ó lo firiesen ó lo matasen porque se quisiere facer cristiano ó después que fuese baptizado, si esto se pudiese probar ó averiguar, mandamos que todos los matadores et los consejadores de tal muerte ó apedreamiento sean quemados… Otrosí mandamos que despues que algunos judios se tornasen cristianos, que todos los del nuestro señorio los honren: et ninguno non sea osado de retraer á ellos nin á su linage de como fueron judios en manera de denuesto: et que hayan sus bienes et sus cosas, partiendo con sus hermanos et heredando á sus padres et á los otros sus parientes, bien asi como si fuesen judios: et que puedan haber todos los oficios et las honras que han los otros cristianos.

(Alfonso X, *Las Siete Partidas*: Partida VII, título XXIV, ley VI.
Ed. Andrea de Portonariis, Salamanca, 1555
—ed. facsímil, B.O.E., Madrid, 1985—)

Qué pena merescen los que baldonan a los conversos.

Biven e mueren muchos omes en las creencias estrañas que amarían ser christianos si no por los abiltamientos, e las desonrras que veen rescebir de palabra, e de fecho a los otros que se tornan christianos, llamandolos tornadizos, e profaçando los en otras muchas maneras malas, e denuestos: e tenemos que los que esto fazen, yerran en ello malamente: e que todos les devrían honrrar a estos atales, por muchas razones, e non desonrrar los. Lo uno es, porque dexan aquella creencia en que nascieron ellos, e su linaje. E lo al porque despues que han entendimiento, conoscen la mejoria de nuestra fe, la resciben, apartandose de sus padres, e de sus parientes, e de la vida que auían acostumbrada de fazer, e de todas las otras cosas en que resciben plazer. E por estas desonrras que resciben, tales y ha dellos, que despues que han rescebido la nuestra fe, e son fechos christianos, arrepientense, e desamparanla, cerrandoseles los coraçones por los denuestos: e los abiltamientos que resciben, e por ende mandamos que todos los christianos, e christianas de nuestro señorio fagan honrra, e bien en todas las maneras que pudieren a todos quantos de las creencias estrañas vinieren a nuestra fe: bien assí como farían a otro qualquier que de sus padres, o de sus auuelos ouiesse venido, o seydo christiano, e defendemos que ninguno non sea osado de los deshonrrar de palabra, nin de fecho, nin de les fazer tuerto, nin daño, nin mal en ninguna manera. E si alguno contra esto fuere mandamos que reciba pena de escarmiento por ende a bien vista de los judgadores del lugar, e den gela mas crudamente que si lo fiziesse a otro ome, o muger, que todo su linaje de auuelos, o de visauvelos, ouiessen seydo christianos.

(Alfonso X, *Las Siete Partidas*: Partida VII, título XXV, ley III.
Ed. Andrea de Portonariis, Salamanca, 1555
—ed. facsímil, B.O.E., Madrid, 1985—)

[Reconquista de Sevilla]

«Capitulo qual fue el pleyteyamiento de dar los moros a Seuilla al rey don Fernando, et de commo le fue el alcaçar entregado.

En la era que desuso es dicha de mill et dozientos et ochenta et seys, quando andaua el anno de la Encarnaçion del Sennor en mill et dozientos et quarenta et ocho annos, pues que los moros vieron que ninguna otra cosa non podian pasar de quanto ellos asmauan nin querien, saluo a lo que el rey don Fernando querie, pesandoles mucho, ouieronse acoier a fazer voluntad del rey: quel uaziasen la uilla et que gela dexauan libre et quita; et el rey que diese Axataf et al arraez Abenxueb Solucar et Aznalfarax et Niebra quando la ganase; et los moros que sacasen sus aueres et sus armas et todas sus cosas; et desta guisa que dexasen Seuilla. Et desque el pleiteyamiento fue afirmado de todas partes, los moros entregaron el alcaçar de Seuilla al rey don Fernando; et mando poner luego el rey don Fernando la su sennaençima de la torre, faziendo todos los cristianos «Dios ayuda», et dando gracias al Nuestro Sennor. Esto fue en dia de sant Clemeynte, en la era de suso dicha, quando ese alcaçar desa noble çipdat de Seuilla fue dado al rey don Fernando et entregado.»

«Capitulo del plazo que el rey don Fernando dio a los moros para vender lo suyo, et commo le entregaron las llaues de la uilla et de commo les mando poner en saluo.

Libradas todas las pleytesias de suso dichas que en razon del entregamiento de la noble çipdat de Seuilla fueron traydas, et el rey apoderado ya en el alcaçar della, commo dicho auemos, los moros demandaron plazo al rey para vender sus cosas las que non podian leuar; et fue vn mes el que ellos demandaron, et el rey ge lo dio. El plazo conplido, los moros auien vendido todas las cosas que vender quisieron; et entregados de su auer, entregaron las llaues de la uilla al rey don Fernando. Et el rey, a los que por mar quisieron yr, dioles çinco naues et ocho galeas; et a los que por tierra, dioles bestias et quien los guiase et los posiese en saluo. Et desta guisa los enbio este rey don Fernando a esos moros desa çipdat de Seuilla desque la ouo ganada et puesta en sennorio. Et los que yuan por mar et querien pasar a Çebta, eran çient vezes mill por cuenta; et los que por tierra, que yuan para Xerez, eran trezientas uezes mill, et con estos enbio al maestre de Calatraua que los guio et los puso en saluo, fasta dentro a Xerez.»

«Capitulo de la era en que la noble çipdat de Seuilla fue ganada, et de como la poblo el rey don Fernando.

… ordeno otrosi su uilla muy bien et muy noblemiente; poblola de muy buenas gentes, diola a partir, heredo y las ordenes et muchos buenos caualleros, et a infantes et a ricos omnes heredo y otrosi, et les dio y grandes algos et muchas moradas et muy ricas. Et de otras gentes, maestres et sabidores de por todas vidas saber bien veuir, mando y establesçer calles et ruas departidas a grant nobleza, cada vna sobre sy de cada mester et de cada ofiçio, de quantos omne asmar podrie que a nobleza de rica et noble et abondada çipdat pertenesçiesen. Partio el Axaraf otrosi, et fizolo poblar et labrar a muchas gentes de muchas partes de la tierra que vinien a poblar por la nombradia de las grandes noblezas de Seuilla. Aforo su çipdat muy bien, et diol grandes libertades et grandes franquezas, por fazer onrra et merçed a las gentes que y eran et que al su conquerimiento sse acertaran, et por les pechar los afincamientos et las lazerias que y tomaron, et les dar galardon de los grandes seruiçios quel y ouieron fecho.»

(*Iª Crónica General de España*, vol. II.
Pp.766-7 (1123 y 1124), 770 (1129).

[Sátira]

O genete
pois remete
seu alfaraz corredor:
estremece
e esmorece
o coteife con pavor.
—
Vi coteifes orpelados
estar mui mal espantados,
e genetes trosquiados
corrian-nos arredor

tiinhan-nos mal aficados
ca perdían-na color.
—
Vi coteifes de gran brio
eno meio do estio
estar tremendo sen frío
ant´os mouros d´Azamor;
e ia-se deles rio
que Auguadalquivir maior
—
Vi eu de coteifes azes
con infançoes siguazes
mui peores ca rapazes;
e ouveron tal pavor,
que os seus panos d´arrazes
tornaron doutra color.
—
Vi coteifes con arminhos,
conhocedores de vinhos,
que rapazes dos martinhos,
que non tragian senhor,
sairon aos mesquinhos,
fazeron todo peor.
—
Vi coteifes e cochoes
con mui mais longos granhoes
que as barvas dos cabroes:
ao son do atambor
os deitaran dos arçoes
ant´os pees de seu senhor.

(Alfonso X, pp. 37-39, Cantiga 21, *Cantigas de escarnho e maldizer*. Ed. Rodrigues Lapa, Vigo-Coimbra, Galaxia, 1970.)

[Recetas andalusíes]

Hechura de la cocción de los macarrones

Se toma carne de las colas, de las piernas, del pecho, de la cintura y lo que haya de ellas que sea graso, se corta y se pone en la olla con sal, cebolla, pimienta, cilantro seco y aceite; se pone a un fuego moderado y se cuece hasta estar en sazón; luego se saca de la olla y se clarifica la salsa, se vuelve a la olla y se le añade mantequilla, grasa tierna y aceite dulce; cuando ha hervido, se ponen fideos finos en cantidad suficiente, se hierve y se agita suavemente y cuando se seca el agua y está a punto, se aparta del fuego y se deja un poco; se vierte en la fuente y se iguala hasta que se disuelva la grasa; luego se toma, si la quieres, cocida como está o frita y se alínea en la fuente, se maja algo de ello en los fideos y se espolvorea con canela y jengibre y se presenta; con esta receta se hacen el arroz y los fideos.

Hechura del arroz cocido con agua

Se toma arroz lavado con agua caliente y se pone en la olla, se le vierte leche fresca, pura, en el momento de ordeñarse; se pone esta olla en una marmita de cobre, que tenga agua hasta su mitad o poco más; se coloca la marmita al fuego y la olla con el arroz y la leche bien dispuesta para que no se incline y guardada del fuego; se deja que se cueza sin agitarlo y cuando se ha secado la leche, se añade otra leche del mismo modo para que se deshaga el arroz y esté a punto; se le añade mantequilla fresca y se cuece con ella; cuando se ha hecho el arroz y se ha deshecho, se saca la olla y se remueve con una cuchara hasta que se deshaga; entonces se vierte en la fuente y se iguala, se espolvorea con azúcar molido, canela y mantequilla y se sirve. Con esta misma receta se cuecen los macarrones, los fideos y la torta de leche. […]

Harisa de arroz

Se lava la cantidad necesaria de arroz y se deja un día en agua que lo cubra, luego se pone en una olla y se le añade lo que le baste de carne de pechugas de gallina o de carne de carnero tierno; se sumerge en agua y se cuece, cuando se ha deshecho todo, se rasca muy fuerte hasta que se mezcle y se iguale; se pone en una fuente y se le vierte grasa de carnero fundida y se espolvorea con canela y se sirve. Se hace esta *harisa* en el horno, de modo que se cubra con mucha agua y se adapte la tapadera de la olla con una articulación y pase la noche en el horno; luego se saca, se maja y se sirve con grasa de carnero.

Receta de la harisa *con migas de pan blanco en vez de trigo*

Se toman migas de pan blanco o de *samid* y se ralla hasta que se extienda al modo del trigo o un poco más; se expone al sol hasta que se seque y se levante, durante el tiempo necesario; luego se toma de la carne de las piernas o de la paletilla del carnero, porque la *harisa* no se prepara sino con carne y grasa de carnero, y se pone en una olla con mucha agua; se cuece hasta que se deshaga la carne y se le mete el tenedor y se extiende; luego se le añade la cantidad necesaria de migas preparadas ya dichas y se deja un rato hasta que se deshaga, se rasca hasta que se mezcle y se haga un solo cuerpo; se sirve con grasa de carnero fundida y se espolvorea con canela, según lo dicho.[…]

Receta de carne con miel

Se toma carne de carnero tierno y gordo, de su paletilla y de sus extremidades grasas, sin los huesos, que le acompañan, tal como está, cuatro libras y se pone en una olla nueva con sus especias y su agua, seis onzas de aceite y otras seis de miel limpia; se cuece hasta que esté en sazón y se deshace y se limpia su grasa; se saca la carne de la olla y a lo que queda de caldo se le echan tres libras de miel clarificada y limpia de su espuma, tres libras de almidón disuelto y almendra picada; se continúa

removiéndolo hasta que esté cerca de ligarse, entonces se le vuelve la carne que se le había quitado y se rocía con esta grasa poco a poco hasta que se trague su grasa, como en el enmielado; se aparta y se deja hasta que se pase su calor.»

(Huici Miranda, A., *Traducción española de un manuscrito anónimo del siglo XIII sobre la cocina hispano-magribí*.
Madrid, 1966.Pp. 207-8, 216-217 y 244.)

[Sátiras contra conversos]

Coplas del Conde de Paredes a Juan Poeta (judío converso) cuando le cautivaron moros de Fez.

«Pedístes circuncisión.
Todo el pueblo fue venido
y con muy gran alarido
truxeron carbón molido,
tijeras y navajón,
y vos, puesto en gran estrecho
dexístes con gran plazer:
«Sabé todos que está hecho
esto que queréis hacer.»
Sacaron vuestra razón
de las bragas encogida,
de cuero corto vestida,
[…]
luego entrastes en el baño;
sallístes con deshonor,
preguntando con dolor
por el alfaquí mayor
para quexar vuestro daño;
el cual os hizo saber
que el fino moro marcado
tres cosas ha de tener:
puto, cornudo, açotado.»

(Cancionero de obras de burlas provocantes a risa.
Ed. J. A. Bellón y P. Jauralde, Madrid, Akal, 1974. P. 89)

«Esta pregunta fizo e ordenó el dicho Alfonso Álvarez de Villasandino contra García Ferrández de Gerena quando se tornó moro.

1. Garçía amigo, ninguno te espante,
*pero que te diga que muito perdiste
aunque
desque en Mahomad tu creençia posiste,
segunt que dize o vello Almirante;
que *o que ganaste direi de *talante: *lo*;
buena gana
ganaste nome de alcaide de vento,
ganaste inferno, escuro tormento,
ganaiste más que tragías ante.
2. Desque a Jhesú nosso Salvador,
tú renegaste por ben adorar
o falso propheta, linage *de Agar,
de moros
que dizen Mafomad, vil *embaidor,
engañador
de quanto ganaste só ben sabidor:
ganaste más barvas que trager solías,
ganaste maridos que acá non avías,
ganaste privança do demo mayor.
3. Con tales trocos como has trocado
muito ben podes chamarte traidor,
muy
pois non oviste de Christus pavor
nin de as gentes vergonça, coitado;
……—*ado. [falta un verso]*
*canto ´y ganaste,*proveza e maa aventura, *cuanto*
ahí; pobreza
ganaste luxuria, amarga tristura,
ganaste por siempre de ser lastimado.
4. Ya non te podes chamar perdidoso
pois tantas cosas com` éstas gaaste
cando a Ley muy santa trocaste
por maa seita do falso engañoso;
de canto ganaste sei ledo e gozoso:
ganaste lazeria de noite e de día,
ganaste la ira de Santa María,
ganaste vileza e cambio *astroso.»
desastroso

(*El Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Ed. B.Button y J.González Cuenca. Visor libros, Madrid, 1993.Pp.136-137).

«Esta pregunta fiso é ordenó el dicho Ferrant Manuel de Lando contra Garçí Ferrandes de Gerena, por quanto era christiano é se fue á tornar moro á Granada, é después que moro, se pasó a tierra de christianos con sus fijos é se tornó christiano.

Eçelente é sabio digno,
Grant poeta é natural,
Aquel Dios qu´es uno é trino
Vos guarde siempre de mal,
Por quel dragon infernal
Non aya en vos poder,
E que podades caber
En la gloria çelestial.

Protestando my sinpleza
Que non es por vos dañar,
Señor, la mi grant rrudeza
Vos querrya preguntar:
¿Qué fyn fuestes dexar
La ley santa perfeta,
Por vevir en tal vyl seta
trese años syn mudar?

Sy dixeredes, arguyendo
Alguna sotil manera,
Que maguer moro seyendo
Vuestra opinion buena era;
Mas desidme, sy la espera
Su grant rrueda trastornara
E la muerte vos levara,
¿Vuestra alma donde fuera?

Bien puedo dezir verdat,
Qu'el mi breve entendimiento
Es ledo con carydat
Por vos ganar salvamiento;
Mas tengo un pensamiento,
Mucho de que me non plase,
Que aquel que un cesto faze,
Presumo que fará ciento.»

(El Cancionero de J. A. de Baena. Ed. de Eugenio de Ochoa, rep. Buenos Aires, Anaconda, 1949, pp. 286-7)

[La Reconquista llega al Estrecho]

De como el Rey Don Alfonso envió a rogar a los de Tarifa que se mamparasen bien, et que non peleasen con los Moros.

Dicho avemos que el Rey Albohazen, desque vió las galeas et las naves del Rey de Castiella en la guarda de la mar, que envió decir á Joan Alfonso de Benavides et á los caballeros que estaban en Tarifa, que enviasen á él dos caballeros, et que fablaria con ellos algunas cosas que eran servicio del Rey de Castiella et suyo dél. Et los de Tarifa acordaron de enviar á él á Muño Ruiz de Villamediana, et á Ruy Lopez de Ribera, et que les diesen otros dos caballeros en rehenes. Et las rehenes dadas, fincó que otro dia fuesen aquellos dos caballeros al Rey Albohazen oir lo que les queria decir. Et en aquella noche estando el Prior en la guarda de la mar con aquellas quince galeas et doce naves, veno tan grand tormenta en la mar, que perescieron las doce galeas de aquellas en la costa de la mar, et murieron y muchas gentes de los Christianos, et los que escaparon vivos, fincaron todos en poder de los Moros: et las naves non podieron estar allí, et corrieron con aquella tormenta, las unas fasta Cartagena, et las otras á Valencia en el regno de Aragon. Et escapó el Prior en una galera, et otras dos galeas con él. Et el Rey Albohazen sopo esto en aquella noche: et en amanesciendo envió gentes de caballo et de pie que tomasen todos aquellos Christianos que avian escapado de las galeas: et predicó á los sus Moros, et dixoles, que Dios facia miraglos por el destruimiento de las flotas de los Christianos, porque les él podiese tomar la tierra. Et los Moros tomaron las armas todas, et las otras cosas que estaban en aquellas galeas, et traxieron ante el Rey Albohazen todos los Christianos que escaparon de las galeas; et los que quisieron renegar, et tornarse Moros, escaparon la vida. Et en estos ovo uno que dixieron Sancho Ortiz, et era Freyre de Sanct Joan, et hermano de aquel Prior; et renegó, et tornóse Moro, et otros algunos con él: et otrosí los que

non quisieron renegar, fueron luego descabezados. Et en estos fue tomado un escudero de linage de buenos caballeros, et dicianle Joan Alfonso de Salcedo; et al tiempo que le prisieron los Moros, fizo mucho por se defender: et por la bondat que en él vieron los Moros, ficieron mucho por lo tomar á vida, coydando que lo tornarian Moro, et que se aprovecharian de la su bondat. Et desque lo llegaron ante el Rey Albohazen, preguntaronle, si queria renegar de la ley de los Christianos, et creer en la ley de Mahomad: et él dixo que non, mas que creia en su ley asi como verdadero Christiano. Et el Rey Albohazen dixo que se tornase Moro, et que le daria grande aver, et que lo faria Señor de muchos caballeros, et si non que le mandaria luego descabezar. Et aquel Joan Alfonso dixo al Rey: "Jesu-Christo murió por mi, et yo quiero morir por él, et faz lo que quisieres": et fue luego descabezado.»

(*Crónicas de los reyes de Castilla. Desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*.
Colección ordenada por don Cayetano Rosell, 3 tomos.
Madrid, B.A.E., 1953, pp.320-321
—Don Alfonso el Onceno, capítulo CCXLV—).

[Batalla del Salado]

De qual batalla fué mas de loar, ésta, ó la de Ubeda.

Todos los grandes fechos de los muy altos et nobles omes son de contar, et mucho de loar: pero en algunos fechos acaesçen cosas porque son de loar mas los unos que los otros. Et porque en Castiella acaesçió la grand batalla que el otro Rey Don Alfonso de Castiella venció al Miramamolin cerca de Ubeda en las Navas de Tolosa, en lo cual Dios por la su merced quiso mostrar el su muy grand poder quebrantando la mala seta de Mahomad, et ensalzando la fé Católica; et otrosí Dios por la su muy grand bondad, et misericordia, et piedat tovo por bien que este Rey Don Alfonso de Castiella et de Leon venciese á los Reyes de Marruecos et de Granada en esta sancta lid que ovo con ellos cerca de Tarifa. Et porque es cosa que pertenesce á los

estoriadores et facedores de algunos libros facer departimiento de los fechos, porque los omes sepan qual es mas de alabar, por esto fué catado las cosas contenidas en cada una de estas batallas, et las gentes que venieron á cada una dellas; et fallóse, que la batalla que fué vençida cerca de Ubeda, fué tractada et consejada por el Rey, et por los nobles omes de Castiella de luengos tiempos ante que acaesciese, et fueron certadas et apercebidas las cosas que eran menester para en aquella batalla: et de grandes temporadas ante el Papa otorgó Cruzada et grandes perdones á todos los que y venieron de qualesquier tierras que eran. Et fué este fecho pregonado et predicado en muchas partes del mundo, por la cual razon ovo aquel Rey Don Alfonso muy grand aver que le enviaron omes de fuera del regno para aquel fecho. Et venieron á esta batalla muchas gentes, et grandes omes de Italia, que es en tierra de Roma et Lormandía. Et otrosí venieron y grandes gentes de las Francias, que son quatro, á que llaman Galias; et veno otrosí el obispo Don Arnaldo, que tenia estonce et defendia la Iglesia de Narbona de los hereges que eran en Narbona, et en Veses et en Carcaxona: et para esto le avia otorgado el Papa la Cruzada. Et desque los mató, veno á la batalla de Ubeda con muy grandes gentes que eran con él ayuntados por aquella Cruzada, et traxo muy grand aver. Et otrosí venieron y por este pregon muchas gentes de otras partes, que dixieron ultramontanos, que eran de fuera de las Españas. Et veno y el Rey Don Pedro de Aragon con todos los ricos-omes et Obispos del su regno: et venieron y el Rey Don Sancho de Navarra con todo su poder. Et otrosí venieron y muchas gentes del regno de Leon, et de Portogal, et de Gallicia, et de Asturias. Et fueron con todos en Toledo las gentes de fuera del regno de Castiella: et fallaron que avia diez mill caballeros, et çient veces mill peones, demas de los ricos-omes et caballeros fijos-dalgo, et de los Concejos del regno de Castiella. Et aun se falla mas, que algunos Reyes et muchos Condes, et otros omes enviaron á aquel Rey Don Alfonso en ayuda para aquel fecho muchos caballos et mulas, et açémilas, de las quales aquel Rey pudo dar en don á los que iban con él, que fueron cincuenta veces mill mulas et acémilas de carga, sin los caballos et rocines que ovo por aquella Cruzada. Et como quiera que algunos de los ultra-montanos se tornaron desque fué ganada Calatrava; pero estos fueron omes de poca valía, ca los grandes omes todos fincaron. Et fincó el Obispo

Don Arnaldo de Narbona, et con él fincaron la mayor parte de las gentes de Francia et los Italianos, et de Lombardos, et todas las otras gentes que fueron á la batalla, et se acaesçieron y. Et demas cuenta la estoria, que aquel Miramamolin, maguer que yuntó sus gentes, que non avia talante de lidiar: ca dubdaba, si le vernian en ayuda algunos que esperaba que le vernian ayudar: et su pienso fué que los Cristianos en su tornada irian cansados et desmayados por los trabajos que avrian pasado, et que los podrian desbaratar: et la mayor soberania de gentes que allí tovo el Miramamolin fueron aquellos Moros de que fizo el corral. Et otrosí catando las cosas desta batalla que fué cerca de Tarifa, como este Rey Don Alfonso de Castiella et de Leon, que la venció, non ovo tiempo para se aperçebir, nin para poder llamar algunas gentes de otros regnos, nin fuesen á esta batalla con él, si non los de su señorío, et aquellas pocas gentes que la estoria ha contado que traxo el Rey de Portogal: ca magüer que el Papa le avia otorgado la Cruzada para esta guerra en los regnos de Aragon, et Catalueña, et en el regno de Mallorcas, non venieron del regno de Aragon, si non un caballero que dixieron Gonzalo Garcia fijo de don Gonzalo Garcia, et del regno de Mallorcas dos escuderos que la estoria ha contado que murieron en la batalla. Et asi como el otro Rey Don Alfonso tovo mucho apercebimiento de algo de caballos, et de mulas, et de açémilas; este Rey Don Alfonso de Castiella fué en aquel tiempo en muy grand menester, porque non pudo aver tiempo en que se apercebiese, nin ovo ayuda de aver, nin de bestias de ninguna parte. Et otrosí catando como el Rey Albohacen avia muy luengo tiempo que se aperçebia para venir aquende la mar, apellidó muchas gentes que pasaron con él, demas de los que tenia acá de ante: et otrosí catando como el Rey de Granada le vino á ayudar con todas quantas gentes avia en el su señorío de caballo et de pie; et otrosí que se falla que en aquella batalla de Ubeda ovo muertos doçientos et veinte et çinco Christianos, et en esta batalla de Tarifa que non morieron sino veinte: parando mientes en todas estas cosas, pueden los omes entender, que como quiera que en amos los fechos mostró Dios muy cumplidamiente gran miraglo; et amas estas batallas fueron vencidas por el poder de Dios mas que por fuerza de armas; pero paresce que mucho mas virtuosa fué esta sancta batalla, que fué vencida cerca de Tarifa, que la que dicen de Ubeda,

et de mayor miraglo, et mas de loar, por quanto la vencieron omes de los regnos de Castiella et de Leon.»

(*Crónicas de los reyes de Castilla. Desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*.
Colección ordenada por don Cayetano Rosell, 3 tomos.
Madrid, B.A.E., 1953,vol. I, pp.328-329
—Don Alfonso el Onceno, capítulo CCLII—).

De como los de Algecira enviaron dos moros de la çiubdat que matasen al Rey.

Los Moros que eran en la çiubdat de Algecira, veyendo de como este noble Rey Don Alfonso de Castiella et de Leon adereszaba todas sus cosas, las que él entendia que le cumplia para continuar en aquella cerca, et non se partir dende fasta que tomase aquella çiubdat, entendieron que por ninguna manera non lo podian desviar, si non catando como lo matasen: et por esto dieron de entre sí dos que saliesen de la çiubdat á facer aquello que tenian pensado. Et en este mes salieron dos Moros de la çiubdat, et el Rey mandóles preguntar, que por qué salieran. Et fueron desvariados en la respuesta: ca el uno dixo que salieran con fambre, et el otro dixo que avian vianda asaz. Et el Rey por saber la verdad dellos, mandólos meter á tormento, et conoscieron que los de la çiubdat les mandaron que saliesen, et que matasen al Rey. Et por esto, et otrosí porque fallaron al uno que traia un cochiello cosido en el aljuba, et el otro traía otro cochiello corvo en la correa de los paños, el Rey mandóles descabezar, et mandó que echasen las cabezas dellos dentro en la çiubdat. Et los Moros de la çiubdat por esto mataron dos Christianos de los que avian tomado cativos, et echaron las cabezas de ellos fuera contra el real.»

(*Crónicas de los reyes de Castilla. Desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*.
Vol. I, p. 350)

[Romances fronterizos]

Álora, la bien cercada

Álora, la bien cercada,
tú que estás en par del río,
cercóte el adelantado
una mañana en domingo,
de peones y hombres de armas
el campo bien guarnecido;
con la gran artillería
hecho te había un portillo.
Viérades moros y moras
todos huir al castillo;
las moras llevaban ropa,
los moros harina y trigo,
y las moras de quince años
llevaban el oro fino,
y los moricos pequeños
llevaban la pasa y higo.
Por cima de la muralla
su pendón llevan tendido.
Entre almena y almena
quedado se había un morico
con una ballesta armada
y en ella puesta un cuadrillo.
En altas voces decía,
que la gente lo había oído:
¡Treguas, treguas, adelantado,
por tuyo se da el castillo!—
Alza la visera arriba,
por ver el que tal le dijo:
asestárala a la frente,
salido le ha al colodrillo.
Sacólo Pablo de rienda,
y de mano Jacobillo,
estos dos que había criado
en su casa desde chicos.
Lleváronle a los maestros
por ver si será guarido;
a las primeras palabras
el testamento les dijo.

El moro asesino

[…]
En aquesto el moro santo,
por hacer lo que quería,
salióse de la batalla

y púsose de rodillas
alzadas ambas las manos,
como que oración hacía,
y d´esta suerte fue preso;
el cual a todos decía
cómo era moro santo,
y que muy cierto sabía
la toma de la ciudad
en qué tiempo se haría,
y que aquesto a solo al rey,
y no a otro lo diría.
Mandólo traer el rey
para ver lo que decía;
pero a su tienda llegados,
hallaron que el rey dormía,
y lleváronlo a otra tienda,
en la cual residía
el nuevo marqués de Moya
y su mujer Bobadilla;
el ilustre portugués
don Alvaro se decía.
Entrando en la tienda el moro,
como a nadie conocía,
don Alvaro pensó que era
el rey, que verlo quería,
y la reina la marquesa,
que muy rica se vestía.
Sacó muy disimulado
un terciado que traía,
y a don Alvaro le dio
con él una gran herida
en medio de la cabeza,
peligrosa a maravilla,
y a la marquesa tiró
otras como más podía;
pero luego lo mataron
la gente que lo traía.

Muerte de Sayavedra

¡Río-Verde, Río-Verde,
más negro vas que la tinta!
Entre ti y Sierra Bermeja
murió gran caballería.
Mataron a Ordiales,
Sayavedra huyendo iba;
con el temor de los moros

entre un jaral se metía.
Tres días ha, con sus noches,
que bocado no comía;
aquejábale la sed
y la hambre que tenía.
Por buscar algún remedio
al camino se salía;
visto lo habían los moros
que andan por la serranía.
Los moros desque lo vieron,
luego para él se venían,
Unos dicen: —¡Muera, muera!
Otros dicen: —¡Viva, viva!
Tómanle entre todos ellos;
bien acompañado iba.
Allá le van a presentar
al rey de la morería.
Desque el rey moro lo vido
bien oiréis lo que decía:
—¿Quién es ese caballero
que ha escapado con la vida?
—Sayavedra es, señor,
Sayavedra el de Sevilla,
el que mataba tus moros
y tu gente destruía,
el que hacía cabalgadas
y se encerraba en su manida—.
Allí hablara el rey moro,
bien oiréis lo que decía:
—Dígasme tú, Sayavedra,
si Alá te alargue la vida,
si en tu tierra me tuvieses,
¿qué honra tú me harías?—
Allí habló Sayavedra,
de esta suerte le decía:
—Yo te lo diré, señor,
nada no te mentiría:
si cristiano te tornases,
grande honra te haría;
y si así no lo hicieses,
muy bien te castigaría:
la cabeza de los hombros
luego te la cortaría.
—Calles, calles, Sayavedra,
cese tu malenconía;
tórnate moro si quieres,
y verás qué te daría.
Darte he villas y castillos,

y joyas de gran valía—.
Gran pesar ha Sayavedra
de esto que decir oía.
Con una voz rigurosa,
de esta suerte respondía:
—Muera, muera Sayavedra;
la fe no renegaría,
que mientras vida tuviere,
la fe yo defendería—.
Allí hablara el rey moro,
y de esta suerte decía:
—Prendedlo, mis caballeros,
y dél me haced justicia—.
Echó mano a su espada,
de todos se defendía;
mas como era uno solo,
allí hizo fin su vida.»

(*Romancero español*. Selec. y estudio de L. Santullano. Madrid, Aguilar, 1961, pp.628-629, 640-641 y 662-4.)

[Capitulaciones de Boabdil con los Reyes Católicos]

Que sus altezas y sus sucesores para siempre jamás dejarán vivir al rey Abi Abdilehi y á sus alcaides, cadís, meftís, alguaciles, caudillos y hombres buenos y á todo el comun, chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar sus mezquitas ni sus torres ni los almuedanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están.

Que los moros sean juzgados en sus leyes y causas por el derecho del xara que tienen costumbre de guardar, con parecer de sus cadís y jueces.

Que no les tomarán ni consentirán tomar agora ni en ningun tiempo para siempre jamás, las armas ni los caballos, excepto los tiros de pólvora chicos y grandes, los cuales han de entregar brevemente á quien sus altezas mandaren.

Que todos los moros, chicos y grandes, hombres y mujeres, así de Granada y su tierra como de la Alpujarra y de todos los lugares, que quisieren irse á vivir á Berbería ó á otras partes donde les pareciere, puedan

vender sus haciendas, muebles y raíces, de cualquier manera que sean, á quien y como les pareciere, y que sus altezas ni sus sucesores en ningun tiempo las quitarán ni consentirán quitar á los que las hubieren comprado; y que si sus altezas las quisieren comprar, las puedan tomar por el tanto que estuvieren igualadas, aunque no se hallen en la ciudad, dejando personas con su poder que lo puedan hacer.

Que á los moros que se quisieren ir á Berbería ó á otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, oro, plata y todo género de armas, salvo los instrumentos y tiros de pólvora; y para los que quisieren pasar luego, les darán diez navíos gruesos que por tiempo de setenta dias asistan en los puertos donde los pidieren, y los lleven libres y seguros á los puertos de Berbería, donde acostumbran llegar los navíos de mercaderes cristianos á contratar. Y demás desto, todos los que en término de tres años se quisieren ir, lo puedan hacer, y sus altezas les mandarán dar navíos donde los pidieren, en que pasen seguros, con que avisen cincuenta dias antes, y no les llevarán fletes ni otra cosa alguna por ello.

Que pasados los dichos tres años, todas las veces que se quisieren pasar á Berbería lo puedan hacer, y se les dará licencia para ello pagando á sus altezas un ducado por cabeza y el flete de los navíos en que pasaren.

Que si los moros que quisieren irse á Berbería no pudieren vender sus bienes raíces que tuvieren en la ciudad de Granada y su Albaicín y arrabales, y en la Alpujarra y en otras partes, los puedan dejar encomendados á terceras personas con poder para cobrar los réditos, y que todo lo que rentaren lo puedan enviar á sus dueños á Berbería donde estuvieren, sin que se les ponga impedimento alguno.

Que no mandarán sus altezas ni el príncipe don Juan su hijo, ni los que después dellos sucedieren, para siempre jamás, que los moros que fueren sus vasallos traigan señales en los vestidos como los traen los judíos.

Que el rey Abdilehi ni los otros moros de la ciudad de Granada ni de su Albaicín y arrabales no pagarán los pechos que pagan por razon de las casas y posesiones por tiempo de tres años primeros siguientes, y que solamente pagarán los diezmos de agosto y otoño, y el diezmo de ganado que tuvieren

al tiempo del dezmar, en el mes de abril y en el de mayo, conviene á saber, de lo criado, como lo tienen de costumbre pagar los cristianos.

Que al tiempo de la entrega de la ciudad y lugares, sean los moros obligados á dar y entregar á sus altezas todos los captivos cristianos varones y hembras, para que los pongan en libertad, sin que por ellos pidan ni lleven cosa alguna; y que si algun moro hubiere vendido alguno en Berbería y se lo pidieren diciendo tenerlo en su poder, en tal caso, jurando en su ley y dando testigos como lo vendió antes destas capitulaciones, no le será mas pedido ni él esté obligado á darlo.

Que sus altezas mandarán que en ningun tiempo se tomen al rey Abdilehi ni á los alcaides, cadís, meftís, caudillos, alguaciles ni escuderos las bestias de carga ni los criados para ningun servicio, si no fuere con su voluntad, pagándoles sus jornales justamente.

Que no consentirán que los cristianos entren en las mezquitas de los moros donde hacen su zalá sin licencia de los alfaquís, y el que de otra manera entrare será castigado por ello.

Que no permitirán sus altezas que los judíos tengan facultad ni mando sobre los moros ni sean recaudadores de ninguna renta.

[…]

Que no se permitirá que ninguna persona maltrate de obra ni de palabra á los cristianos ó cristianas que antes destas capitulaciones se hobieren vuelto moros; y que si algun moro tuviere alguna renegada por mujer, no será apremiada á ser cristiana contra su voluntad, sino que será interrogada en presencia de cristianos y de moros, y se seguirá su voluntad; y lo mesmo se entenderá con los niños y niñas nacidos de cristiana y moro.

Que ningun moro ni mora serán apremiados á ser cristianos contra su voluntad; y que si alguna doncella ó casada ó viuda, por razon de algunos amores, se quisiere tornar cristiana, tampoco será recebida hasta ser interrogada; y si hubiere sacado alguna ropa ó joyas de casa de sus padres ó de otra parte, se restituirá á su dueño y serán castigados los culpados por justicia.

(Mármol Carvajal, Luis del, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*.

Madrid, B.A.E., 1946. Libro I, cap. XIX, pp. 148-149.)

[Sublevación en las Alpujarras]

Estuvieron este año [1500] los Reyes en Sevilla desde Enero, y partió el Rey desde Sevilla para Granada lunes á 27 de Enero, por el levantamiento que hicieron los moros de las Alpujarras, y quedó la reina en Sevilla. Este mes se tornaron cristianos todos los moros é moras de Granada é sus alquerias; y fueron, según dicen, hasta cincuenta mil almas, y dende arriba, y fueron consagradas todas las mezquitas de Granada, grandes y pequeñas á honor de la Santísima Trinidad.

En 1.º de marzo de este año entró el Rey en las Alpuxarras, y el jueves 5 de dicho mes mandó combatir á Lanjaron y fué tomado; y este mismo dia ciertos capitanes de sus Altezas fueron á Madarax por mandado del Rey, y la ganaron; y luego todas las Alpuxarras se dieron, y los moros de Guejar, Lanjaron y Andaráx que se pusieron en resistencia, fueron tomados cautivos.

En los meses de agosto, septiembre, y octubre de este año por la gracia de Dios se tornaron Christianos todos los moros de las Alpuxarras, y de las ciudades de Almería, Baza é Guadix, é de otras muchas villas y lugares del reino de Granada.

En principio de este año [1501] estuvieron los Reyes en Granada, y tomáronse los dichos moros de Belefigui en el mes de enero de este año, y fueron muertos é ajusticiados todos los varones, que eran para pelear, é todas las mugeres fueron cautivas: los de Nijar y Guexar fueron todos tomados cautivos en el mismo mes, é los niños de once años abajo mandaron los Reyes que no fuesen cautivos por ser inocentes y tornarlos christianos. En el mes de enero de este dicho año se alzaron ciertos lugares de moros de la serranía de Ronda, Sierra-Bermeja é Villaluenga, y mataron los moros á D. Alonso Aguilar é á Francisco de Madrid é á otras gentes; fué á 18 de mayo de dicho año, lunes. A 22 del mismo mes partió para dicha serranía el Rey, y la ganó é allanó, é á los moros de ella mandó luego para allende.

Otrosí en este mes de enero [1502] mandaron los Reyes salir de sus reinos de Castilla y Leon todos los moros que vivian y moraban en ellos, por los meses de marzo, abril y mayo, é aunque los mandaron salir, despues de llegado el plazo no lo consintieron sino que se tornaron christianos.

(*Fragmentos de los anales breves del reinado de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, de gloriosa memoria, que dejó manuscritos el Dr. D. Lorenzo Galindez de Carvajal, publicados en el tomo XVIII de la colección de documentos inéditos para la historia de España, por D. Miguel Salvá y D. Pedro Sainz de Baranda*. Madrid, 1851., en Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia, pp. 130-131.)

[Defensa de los conversos]

(Letra para un amigo secreto del autor, en la cual le reprende á él y á todos los que llaman perros, moros, judíos, marranos, á los que se han convertido á la Fé de Christo.)

Aviéndose baptizado y á la fé de Christo convertido el honrado Cidi Abducacim, y esto no sin gran trabajo de mi persona ni sin gran contradicion de toda la morisma de Oliva, paréceos ora bien que sin mas ni mas le llameis moro, le motegeis de perro y le infameis de descreido?… dar vos, Señor, por desculpa de vuestra culpa que el llamar á uno moro ó marrano, es costumbre de vuestro pueblo, y que nadie se escandaliza de oirlo, desde agora digo que de tal costumbre apelo y de tan maldito pueblo como el vuestro me santiguo… Hablando la verdad y aun con libertad digo que llamar á un viejo honrrado y christiano perro moro, descreido, y defenderos con decir que ansi lo usan decir en vuestro pueblo, parésceme que por una parte os aviamos los inquisidores de castigar, y por otra los de vuestro pueblo os avian de apedrear pues con la desculpa de vuestra culpa infamais á vuestra patria y perjudicais á la ley christiana. Cidi Abducacim fué lastimado de lo que dijisteis y todos quedamos escandalizados de lo que os oimos dezir; y lo peor de todo es que me dicen agora los destas morerias

que no quieren ser christianos si los han siempre de llamar perros moros… Por vida vuestra Señor, que no seais en la condicion bravo ni en las palabras boquirroto porque jamas vi á hombre lastimar á otro hombre que no le pesquissasen la vida que hacia y aun que no le espulgassen la sangre de do venia. No sin misterio digo esto, Señor, porque á la ora que llamastes á Cidi Abducacim perro moro, dijo á mis oidos uno: «Yo juro á Dios y á esta que es cruz, que si Cidi Abducacim desciende de moros, que están alli tus visabuelos en los ossarios». De aqui pues, Señor, lo que alli ganastes y lo que los deslenguados como vos ganan, es á saber en pago de lastimar vosotros á los vivos, tomar trabajo de desenterrar vuestros muertos, lo cual todo se escusaria si cada uno refrenase su lengua. El emperador mi Señor me mandó que viniese en este reino á convertir y baptizar á todos los moros destas morerias; por lo cual doi inmensas gracias á Dios, pues tal en mis dias veo y tal por mis manos passa, porque si no soy apóstol en el mérito, soilo á lo menos en el oficio, pues há tres años que no hago otra cosa sino disputar en las aljamas, predicar por las morerias, baptizar por las casas, y aun sufrir grandes injurias. Finalmente digo y os aconsejo, Señor, que no seais súbito en lo que hiciéredes, ni colérico en lo que riñéredes, porque de otra manera desde agora os prophetizo que lo que erráredes apriessa, llorareys despues despacio. De Breviario á 22 de mayo de 1524.-Frai Antonio de Guevara.

(Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*.
Madrid, Academia de la Historia, 1857;
ed. fac. de Barcelona, Alta Fulla, 1987.
Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia,
pp. 164-165.)

[Acusación y sentencia del proceso inquisitorial contra Francisco de Espinosa, morisco de El Provencio (Cuenca), 1561-62]

[…]

I.—Primeramente siendo como era el dicho Francisco Espinosa conbertido de moro que se bautizo siendo de hedad de veynte años, por la afection que a la perbersa y malvada seta de mahoma tenia y con la crehencia que en sus palabras mostraba tener en la dicha seta en aprobacion della estando en cierta parte el dicho Francisco de Espinosa avia dicho quexandose de su muger bendiçion de dios en aquellas tierras de aculla, diziendolo por las tierras de los moros, que dan al hombre cinco o seys mugeres y quando esta enojado con la una se pasa con la otra y dize esta quiero y esta otra no quiero y que avia tenido y aprobado por buena la dicha seta de mahoma que permite tener un hombre muchas mujeres.

II.—Yten que tractando el dicho Francisco de Espinosa con otras personas sobre la guerra que los christianos yban hazer contra moros avia dicho que no aprobechaba nada yr a guerra contra moros porque era mucha mas la moreria que la cristiandad y que para un cristiano que fuese abria quinze moros lo cual avia dicho con mucho contento y alegria riendose y holgandose como si le fuera la vida.

III.—Yten que como muy edificado en la dicha seta y que mostraba estar en los herrores en que fue enseñado antes de baptizarse quando se dezia que los moros avian bencido a los christianos mostraba gran alegria y daba a entender que se holgava mucho dello y del mal de los christianos.

IV.—Iten que con la dicha falsa crehencia quando se dezia que nuestra señora avia sacado algun captivo de tierra de moros el dicho Francisco de Espinosa dezia: dizen que santamaria asacado los captivos y llaman a santa maria para que los saque y sacarlos an sus tesoros o sus dineros y ponen los en los umilladeros.

V.—Yten que tractando de las perdidas de los christianos en las guerras contra los moros el dicho Francisco de Espinosa avia dicho muchas vezes mal lo sabia yo estos coscorrones en que avian de parar que las profeçias de San Ysidro no podian mentir.

VI.—Iten que estando tractando çiertas personas de las ceremonias de moros el dicho Espinosa avia entendido la platica de que se tractava y se avia buelto para hablar a una persona descendiente de moros que con el yba y dixo ala persona veras lo otro, no te acuerdas eso y años lo sabiamos aca,

lo cual dixo holgandose mucho de manera que se entendio que lo dezia por las dichas ceremonias de que tractava.

VII.—Iten que estando en otra cierta parte donde se bendia yesca y piedra una persona hizo la prueba con una aguja y pasando por alli el dicho Francisco de Espinosa avia dicho a otra persona descendiente de moros que con el yba a la assiesta: lo otro, y la dicha persona respondio yaya lo cual avia e entendido cierta persona que lo vio que lo dezian por el zancarron de mahoma, y esto por cosas que avia leydo en la ystoria de los moros la dicha persona.

VIII.—Yten que estando el dicho Espinosa en una casa avia entrado de fuera cierta persona descendiente de moros diziendo que hazen los moros honrrados y el dicho Francisco Espinosa no avia respondido a la dicha persona antes sino turbacion de que entendieron que lo avia oydo otra persona que no era de su generacion.

Yten que estando el dicho Francisco de Espinosa a visitar a cierta persona enferma descendiente de moros el dicho enfermo avia dicho en ora buena benga el buen moro que si de tales moros tuviera el turco muchos, bien pudiera hazer y dezir y el dicho Espinosa no avia contradicho las dichas palabras que la dicha persona le avia dicho.

IX.—Yten que hablando con ciertas personas sobre la substentación de la vida el dicho Francisco Espinosa dixo dos alcahuetes malos tengo y el uno es dios y el otro mi borrico y otra vez dixo dos alcahuetes malos tengo y el uno es dios y el otro mis hijos.

X.—Yten que como ingrato alas gracias y beneficios que de dios avia resçevido el dicho Francisco de Espinosa avia dicho que tenia pocas gracias que dar a dios porque le avia dado las viñas pues no querian yr a trabajar sus hijos.

XI.—Yten que el dicho Francisco de Espinosa estuvo presente quando ciertas personas leyan en un libro cosas de mahoma y su perversa seta especialmente como mahoma avia ganado y señoreado muchas tierras y otras cosas y de oyr leer lo suso dicho Francisco de Espinosa se holgaba mucho.

XII.—Yten que hablando con otras personas avia contado muchas cosas de la seta de mahoma e yntroduccion della y entre otras avia dicho que los

moros a nuestra señora llamaban maria y que dezian que pues dios era tan gran señor y generoso, porque se avia dexado crucificar de tan ruin gente.

XIII.—Yten que hablando con otra persona el dicho Espinosa avia dicho que si no fuese por aver esta Inquisición que segun estaba la gente todos serian infieles porque los que avian de amonestar caían primero.

XIV.—Yten que tractando ciertas personas con el dicho Francisco de Espinosa de los moros le dixeron que si tenian los moros oraciones y el dicho Espinosa avia respondido que lo dexasen que no hera tiempo de hablar en aquello y tornandole a preguntar las dichas personas dixo esta oracion: handurilá dela lazazmin hurrazman hurrazmin.

XV.—Yten que el suso dicho avia perjurado en gran ofensa deste tribunal diziendo unas veces que no sabe nada de la seta de mahoma y otras vezes que si.

XVI.—Yten que el suso dicho avia sido fautor y encubridor de Hereges porque sabiendolo no los avia manifestado.

XVII.—Yten que tractando de la guerra de moros contra cristianos el dicho Francisco de Espinosa avia dicho que vendria tiempo que se tendria por vienabenturado el que tuviese un pariente morisco porque reinarian los moros en Granada y que avia un astrologo que dezia que el rey moro avia de entrar por la puerta dorada de granada y ganaria toda la tierra y avia de quemar los huesos de la reyna doña Ysabel y despues hechallos a volar y diziendo cierta persona no querra dios que os veais en eso el dicho Espinosa avia respondido: no pues cuando vengan los moros el que tenga un amigo morisco tendrá mucho lo cual avia dicho con muestras de gran alegria de manera que parescia en sus palabras que se olgaria con la victoria de los moros y perdida de los catholicos christianos.

XVIII.—Yten que con la afection que debia tener a la seta de mahoma avia dicho el suso dicho que no se corria de que le llamasen morisco.

[…]

Fallamos. Atentos los autos y meritos del dicho proceso y lo que del resulta que el dicho promotor fiscal provo vien y cumplidamente su acusación e demanda, damos y pronunciamos su intencion por bien provada en consecuencia de lo cual debemos declarar y declaramos al dicho Francisco de Espinosa haber sido herege apostata e por tal lo pronunciamos

y declaramos e por ello haber caydo e incurrido en sentencia de excomunion mayor y en todas las otras penas e inhavilidades en que caen e incurren los que cometen delictos de heregia y en confiscacion y perdimiento de todos sus bienes los quales mandamos aplicar y aplicamos a la camara e fisco de su magestad e a su receptor en su nombre desde el dia e tienpo en que aquel cometio los dichos delictos que abra sesenta años y como quiera que conforme a derecho pudieramos relaxar su persona a la justicia y brazo seglar mas queriendo usar con el de hequidad y misericordia y no seguir el rigor de la justicia atento que el suso dicho de las confesiones que ante nos hizo mostró señales de contricion y arrepentimiento y se arrepintio de los delictos herrores por el confesados y dixo que se queria conbertir a nuestra sancta fee catholica y estava presto de cumplir qualquier penitencia que por nos le fuese impuesta e de abjurar de los dichos herrores e de fazer todo lo demas que por nos le fuese mandado. Si ansi es que el dicho Francisco de Espinosa se convierte de puro coraçón y fee no fingida a nuestra santa fee catholica. E que a confesado enteramente la verdad que le debemos admitir y admitimos a Reconciliacion y le reincorporamos al gremio de la santa madre Yglesia e union de los fieles cristianos y mandamos que en pena y penitencia de lo por el cometido mandamos que el dia del acto salga con los otros penitentes con un sanbenito amarillo […]

(García Arenal, M. *Los moriscos*.
Madrid, ed. Nacional, 1975, pp. 97-105.)

[Presiones contra los moriscos]

En que se contienen los capítulos que se hicieron en la junta de la villa de Madrid sobre la reformacion de los moriscos.

Primeramente se ordenó que dentro de tres años de como estos capítulos fuesen publicados, aprendiesen los moriscos á hablar la lengua castellana, y

de allí adelante ninguno pudiese hablar, leer ni escrebir en público ni en secreto en arábigo.

Que todos los contratos y escrituras que de allí adelante se hiciesen en lengua árabe fuesen ningunos, de ningun valor y efeto, y no hiciesen fe en juicio ni fuera dél, ni en virtud dellos se pudiese pedir ni demandar, ni tuviesen fuerza ni vigor alguno.

Que todos los libros que estuviesen escritos en lengua arábiga, de cualquier materia y calidad que fuesen, los llevasen dentro treinta dias ante el presidente de la audiencia real de Granada para que los mandase ver y examinar; y los que no tuviesen inconveniente, se los volviese para que los tuviesen por el tiempo de los tres años, y no mas.

Cuanto á la órden que se habia de dar para que aprendiesen la lengua castellana, se cometia al presidente y al arzobispo de Granada, los cuales, con parecer de personas práticas y de experiencia, proveyesen lo que les pareciese mas conveniente al servicio de Dios y al bien de aquellas gentes.

Cuanto al hábito, se mandó que no se hiciesen de nuevo marlotas, almalafas, calzas, ni otra suerte de vestido de los que se usaban en tiempo de moros; y que todo lo que se cortase y hiciese fuese á uso de cristianos. Y porque no se perdiesen de todo punto los vestidos moriscos que estaban hechos, se les dió licencia para que pudiesen traer los que fuesen de seda ó tuviesen seda en guarniciones, tiempo de un año, y los que fuesen de solo paño, dos años; y que pasado este tiempo, en ninguna manera trajesen los unos ni los otros vestidos. Y durante los dos años, todas las mujeres que anduviesen vestidas á la morisca llevasen las caras descubiertas por donde fuesen, porque se entendió que por no perder la costumbre que tenian de andar con los rostros atapados por las calles, dejarian las almalafas y sábanas, y se pondrian mantos y sombreros, como se habia hecho en el reino de Aragon cuando se quitó el traje á los moriscos dél.

Cuanto á las bodas, se ordenó que en los desposorios, velaciones y fiestas que hiciesen, no usasen de los ritos, cerimonias, fiestas y regocijos de que usaban en tiempo de moros, sino que todo se hiciese conformándose con el uso y costumbre de la santa madre Iglesia, y de la manera que los fieles cristianos lo hacian; y que en los dias de las bodas y velaciones tuviesen las puertas de las casas abiertas, y lo mesmo hiciesen los viernes

en la tarde y todos los dias de fiesta; y que no hiciesen zambras, ni leilas con instrumentos, ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen ni dijesen cosa contra la religion cristiana ni sospechosa della.

Cuanto á los nombres, ordenaron que no tomasen, tuviesen ni usasen nombres ni sobrenombres de moros, y los que tenian los dejasen luego, y que las mujeres no se alheñasen.

En cuanto á los baños, mandaron que en ningun tiempo usasen de los artificiales, y que los que habia se derribasen luego; y que ninguna persona, de ningun estado y condicion que fuese, no pudiese usar de los tales baños, ni se bañasen en ellos en sus casas ni fuera dellas.

Y cuanto á los gacis, se proveyó que los que fuesen libres, y los que se hubiesen rescatado ó se rescatasen, no morasen en todo el reino de Granada, y dentro de seis meses de como se rescatasen saliesen dél; y que los moriscos no tuviesen esclavos gacis, aunque tuviesen licencias para poderlos tener.

Cuanto á los esclavos negros, se ordenó que todos los moriscos que tenian licencias para tenerlos, las presentasen luego ante el presidente de la real audiencia de Granada, el cual viese si los que las tenian eran personas que sin impedimento ni otro peligro podian usar dellas, y enviase relacion á su majestad dello, para que lo mandase ver y proveer; y en el ínterin la persona en cuyo poder se exhibiesen las licencias las detuviese, proveyendo en ello el Presidente lo que mas viese que convenia.

Esta fué la resolucion que se tomó en aquella junta, aunque algunos fueron de parecer que los capítulos no se ejecutasen todos juntos, por estar los moriscos tan casados con sus costumbres, y porque no lo sentirian tanto yéndoselas quitando poco á poco; mas el presidente don Diego de Espinosa, fabricado de los avisos que venian cada dia de Granada, y abrazándose con la fuerza de la religion y poder de un príncipe tan católico, quiso y consultó á su majestad que se ejecutasen todos juntos.

(Mármol Carvajal, Luis del, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*.
Madrid, B.A.E., 1946. Libro II, capítulo VI, p. 161.)

[Jerga de los moriscos]

Viana

…Soime salido por estos arrabales, donde en una casilla de aquestas bive un moro granadino que dizen que en muchas artes es abilíssimo, especialmente en descubrir hurtos y cosas perdidas; y, según las señas, esta casa es la suya. ¡Ola! ¿Quién está en su casa?

Moro

¿Quin llamar, quin llamar? ¡Ola! ¿Pinxastes[1] quinxordamox porque traquilitraque?

Viana

Perdonad, buen hombre, que á pensar que hazíamos enojo, de otra suerte se hiziera.

Moro

No hay aquí perdonanxax, amego; extá la perxona lo que complimox, y voxotrox, voxtra merxe agora en extorballe un palabra no max, baxer[2] que perdemox cuanto ex trabaxado.

Viana

Buen hombre…

Moro

¿Par qué bon hombre? Mirar xistar[3] voz bon hombre: fablar de tra xuerte.

Viana

Hombre honrado, no toméis pesadumbre, que mi intención no fué ofenderos ni enojaros; antes soy venido á buscar tal medicina de vuestras manos cual soy informado y siento que me podréis dar.

Moro

Aya, xiñor, dexer que querer prexto qui buxcar, porquextamos faxendo gerto[4] experimento ó como liamar.

Viana

Señor, sabiendo vuestra habilidad, quise acorrer á vos, que vuestra buena fama se estiende de manera que yo creo que avemos allegado á buen puerto.

Moro

¡A, piccador de mí! Hablamox presto. ¿Para qué tanto rebolver palabrax? Dexer «esto quero, esto mando», y xerrar al pico; un palabra baxta. Á buenox palabrax poco entendedorex.

Viana

Señor, yo soy extrangero, y tuve una hija en un pueblo llamado Viana, donde yo soy natural, y me fué hurtada de una casa de plazer, siendo niña; ha mucho tiempo que la busco. Si en vuestra sabiduría consiste alguna habilidad con que yo salga de trabajo, buscaldo, y sea á costa de mi hazienda.

Moro

Dexer, señor: ¿cómo liamaxtex?

Viana

Señor, Viana.

Moro

¿Cómo liamar al fija?

Viana

Florentina.

Moro

¿Y al terra voxtra?

Viana

Viana, que de allí he tomado el apellido.

Moro

¿Qui xon pellido?

Viana

El nombre, señor.

Moro

Yantendemox, dexer; señor: ¿tener boxtra reberenxa bon ánimo é bon xofrimento?

Viana

Señor, yo creo que no faltará.

Moro

Haxerte prexto á un vanda[5] y caliar al pico: no tener pavor si querer aliar tu fija. «Aya box Platón[6], gran señor da quel excorro y gran temeroxo reino, conjorro voz también. Proxorpena querida, daquisti infernal xiñor, por

aquel poder que xobre las infernalex sombras vox tovextex concedido ox apremio que vixta aquexta mi petixón membiar logo logo á la antigua mágica Medea, naxida en ixla liamada Colcox, por cuya gran xabiduría aquel dorado Beloxino por las manox del benturoso Jaxon, en el templo de Marte fué con no pequeño trabajo ganado. Aya, aya, xinora Medea, venir á mi llamamiento.»

(Rueda, Lope de, *Comedia Armelina*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975. Clásicos Castellanos, 59, pp. 128-131.)

[Sevicias de los moriscos contra cristianos]

«[…] dejados aparte los Cristianos á quienes hicieron sudar vivas gotas de sangre atormentándolos con exquisitos modos de tormento, y quitándoles la vida siempre que los pudieron haber estos domésticos enemigos, á ensalvo en lugares secretos, ó apartados, y dejados tambien aparte los muchos moriscos que en diferentes tiempos y en diferentes partes destos Reinos osaron echar mano á las injustas armas, con rabia mortal de derramar sangre cristiana, como sucedió hoy há veinte años aquí en Aragon, en tiempo del Cachuelo y del Focero, moriscos carniceros y públicos homicidas. Solo contaré algo de los muchos sudores dolorosos que hicieron sudar, estos conspirados enemigos moriscos, á los cristianos la última vez que se alzaron el año de mil quinientos y setenta en Granada á donde en confirmacion de la verdad de mi dicho ejecutaron las mayores crueldades de martirios que en el mundo se oyeron, porque dejado el quemar las iglesias, profanar los oratorios, buscar diversas invenciones de fuegos para quemar los hombres, mayormente clérigos y frailes, el hacerlos pedazos, cortarles los miembros, sacarles los ojos, colgarles de las partes pudendas hasta que morian, meterles estacas agudas por las partes secretas, que todo eso era comun, á mas de ese habia otros géneros de muertes, como era inchirles á los hombres la boca de pólvora, y pegarles una mecha para que asi saliese de vuelo cada mejilla por su parte. Y porque cuando celebran los Sacerdotes el sacrosanto sacrificio de la Misa, y cuando bautizan ó

ministran otros sacramentos, persignan y hacen muchas veces la salutífera señal de la cruz, los persinaban ellos á algunos con navajas, y á otro en un lugar del Alpujarra en aquel Reino, que por ser cura solia el dia de fiesta llamar por sus nombres á los moriscos para ver si venian á misa, y si alguno faltaba apuntábalo en un papel para que pagase la pena, segun que para ello tenia obligacion y órden de los superiores; lo cojieron cuando se alzó aquel lugar, y llevándolo á la Iglesia hicieron sentar en la silla, y que llamase á las moriscas, por sus nombres, y como las llamaba respondia la nombrada: «aquí está, que no está enferma» y venia al clérigo con una almarada ó aguja aparteñera y metíasela por el cuerpo, y desta suerte lo mataron en pago de habelles sido buen cura. En otro lugar colgaron un religioso trinitario en un árbol que habia en medio la plaza; y alli lo apedreaban cada dia de los tres que duró vivo en el árbol, y nunca le oyeron decir hasta que espiró, sino Salmos de David, que sabia de coro. En otro lugar juntaron todos los niños que pudieron haber, hombres y mujeres, y metiéronlos en la Iglesia; y alli trajeron grande cantidad de abrojos, y hacen desnudar y descalzar los Cristianos, y atarlos á manera de collera de yeguas, cuando trillan, y hacíanlos andar por encima de los abrojos, trillándolos: y si se salia alguno fuera, estaban los perros al rededor con almaradas ó punzones largos y al que salia lo punzaban, y desta manera anduvieron hasta que pararon los abrojos como una paja muy trillada, tanto que hubo testigo de vista que afirmó ser tanta la sangre que corria, que se pudiera amasar con ella la paja de los abrojos.»

(*Expulsión justificada de los moriscos españoles*,
por el Licenciado Pedro Aznar de Cardona.)

«En Pitral de Ferreira se recogieron á la torre los Christianos, sintiendo alterada la tierra, de donde con seguros de la vida los sacaron los moros. Despues que sin fruto los predicaron dos dias lleváronlos á la plaza, con pregon de que saliesen todos á ver las fiestas. Ataron los brazos por detrás á Gerónimo de Mesa, beneficiado, y por una garrucha lo alzaron tres veces, y dexaron caer en el suelo de lo mas alto de la torre. Echáronle despues un lazo al pescuezo, de donde le arrastraron hasta que espiró. A su madre

hizieron pedazos á cuchilladas, que primero le habia confortado en el martirio. Murieron aquí ventitres personas, y entre ellas un niño de treze años, con más que varonil constancia. Este, quando salió al tormento, puesto primero de rodillas, pidió á su madre licencia para morir. En Oxijar del Alpujarra mataron á palos y á pedradas dozientas y quarenta: entre ellos al alcalde y alguacil entre dos tocinos los axaron á moderado fuego. Casi tantos murieron en Murtas, despeñados el sacristan y madre del cura; los demas jugados á la ballesta. En estos dos lugares fué singular la irreuerencia de los moros. Aportillaron las iglesias, rompieron la pila y retablo, pisaron el Santísimo Sacramento, derramaron el olio santo, limpiauan en los Corporales las espadas y hierros calientes de sangre mártir, y vestíanse los ornamentos eclesiásticos por burla. Huvo en Mairena sola una muerte del bachiller Xauriqui, cura, pero digna de un gran soldado de Christo. De la manera que los sedientos, si tienen poca agua, la beuen muy despacio por engañar la sed, que no pueden matar, estos, deseosos de sangre de Christianos, en la de vno que tenian se entretuvieron, por recrear mas su crueldad, que no podian satisfacer. Primero le atormentaban con hambre quinze dias, dándole de comer pocas onzas de pan de Alcandía. Al tiempo de su muerte le entregaron á la ira y escarnio de muchachos y mugeres. Despues, abiertos los brazos en modo de cruz, y atado á vna higuera, le abrieron el costado derecho con una lanza. De allí con dos saetas le clavaron el vientre y pecho. Luego le cortaron las piernas. Tendido en el suelo tras esto, le sembraron de póluora el cuerpo, y hinchieron la boca, y con la mecha del arcabuz pegaron fuego. La poca ánima que le quedaba, con dos balas se la arrancaron. No solo como leones rabiosos se encrudelecieron sobre el bivo, despedazaron, como sácios buitres, el cuerpo muerto, y echáronle á los perros. En Guacinora quemaron biuos todos los Christianos, y entre ellos treze religiosos Augustinos que en esforzar á los otros mártires auian puesto toda diligencia. Al mozo del convento le desollaron biuo, y durando con el espíritu sin pellejo, le acabaron á cuchilladas. Al licenciado Diego Perez, cura, y en la muerte de sus feligreses solícito ministro de salud, entre crueles golpes le sacaron de vn bofeton vn ojo. Abriéronle con nauaja la corona hasta el casco, y derritiéronle una hacha de cera encima. A cuchilladas despues le acabaron.

Crucifijaron á vn hijo de Arze, alcayde de Xarza. Al vicario de Terque enterraron biuo hasta la cinta, y tiráronle con las ballestas. Al cura abraxáronle entre póluora. Hallo quemados sobre seiscientos, y otro gran número de personas tostadas al fuego y los pies cubiertos de pez, y despues ahorcadas, etc., etc.»

(*Vida y hechos de Pío V, pontífice romano, diuidido en seis libros, con algunos notables sucesos de la christiandad de su pontificado*, por don Antonio de Fuenmayor. En Madrid, por Luis Sanchez. Año 1595.), en Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia, pp. 148-151.

[El «caso Hornachos»]

«Teniendo su Magestad y su Real Consejo noticia, que los Moriscos de la villa de Hornachos, en Estremadura, auian cometido grauísimos delictos de muertes, assesinos, robos y salteamientos, haziendo moneda falsa, y viviendo en la falsa doctrina de Mahoma, cometieron la aueriguacion y castigo dellos al Licenciado Gregorio Lopez Madera, del Consejo de S.M., y alcalde de su casa y corte. Partióse Madera para Hornachos por el mes de noviembre de mil seyscientos y nueve, donde hizo grandes aueriguaciones y prouanzas, de que resultó: que los Moriscos de dicha villa (que era de mil vezinos, sin auer en ella mas de quatro Christianos Viejos) tenian entre sí república y gobierno para cometer los dichos delictos, y otros muy graues y atrozes: los quales hazian poner en execucion las cabezas que dellos tenian señaladas (que eran los ricos), y ellos tenian arca y bolsa, donde se juntaua y recogia el dinero que era necessario para pagar las muertes que mandauan hazer á los que tenian señalados y deputados entre ellos por sus matadores y homicidas: y como todos viuian en la maldita Secta de Mahoma, y guardauan su Alcoran y ritos. Los principales intentos que tenian para hazer matar los Christianos, y aun sus mismos naturales era: si alguno dezia, que auia de yr á la Inquisicion á dar cuenta de su modo de viuir, si acompañaua la Justicia, si dezia su dicho contra ellos, si les tomaua algun ganado, ó

entraua en sus colmenares, y finalmente por qualquier enojo que les hiziessen, les quitauan la vida. Las muertes que les dauan eran crueles, haziendo á unos pedazos, cortándoles las cabezas (que entre ellos es noble hazaña de sus ritos) quemando á unos y echando á otros viuos assi hombres como mujeres en profundas minas, ó simas que tenian en sus términos. Era su ordinario exercicio saltear y matar á los que passauan cerca de la villa.»

«Pudiéronse conseruar muchos años cometiendo estos delitos, con los grandes temores, que en toda la comarca les auian cobrado, y con ser Tenientes de los Gouernadores que allí auia: y en el tiempo que lo eran sucedian la mayor parte dellos, que no se aueriguauan, y si lo hazian, soltauan libres los matadores, y con tener en la Corte del Rey nuestro Señor personas suyas, que á título de solicitadores, con cantidad de dineros, y regalos, impedian la justicia, defendiendo que no fuesen Juezes, y engañauan á los que yuan. Hizo tambien aueriguacion de la moneda falsa con sus mismos naturales y de ser todos Moros sin que ninguno viuiesse como Christiano. Haziéndose estas diligencias, y comenzando á prenderse las cabezas, al punto se alborotaron los Moros de Granada y de las principales ciudades de Andaluzía, y en consequencia dello, comenzáronse á ausentar destos Reynos muchos dellos, passándose á Francia y dende allí á Berbería. Aueriguó tambien con médico, y por vista de sus ojos, tener retajados la mayor parte de los hijos que tenian, retajándolos en naciendo: que guardauan todas las ceremonias de Moros, y en particular ayunauan el Romadan y guardauan la Pascua que llamauan de los Alaceres, ó Alerces, que es por todo el mes de setiembre, dexando sus casas yéndose á otras que con viñas tenian detrás de las sierras, donde en achaque de hazer la passa, se estauan sin oyr Missa, haziendo bayles y zambras con los mejores aderezos y vestidos que tenian; y á los hijos que allí engendraban, llamauan dichosos y bienauenturados. Tenian otra Pascua llamada del Grañon, que guardauan y celebrauan dia de año Nueuo, comiendo trigo cocido con leche; en memoria de que dizen, auer sido lo primero que comió Emina madre de Mahoma en auerle parido: que no comian tocino, ni bebian vino, comian Echibato (que pienso que es obeja, ó cabron) y si este ó qualquier aue no era degollada y muerta, mirando al Alquibla, y conforme á su rito, no la podian comer: que jamás confessaron pecado mortal, ni oyeron Missa,

que no fuese por fuerza, ni la dixeron por sus difuntos: negando el Purgatorio: ni al tiempo de su muerte llamaron clérigo ni religioso, y hazian labatorios, y otros ritos y ceremonias de su secta. Todo lo qual confessaron espontáneamente algunos de sus mismos naturales.»

«Hechas y sustanciadas por Madera las dichas causas, hizo ahorcar ocho de los ricos, cabezas y matadores desta República, los galeotes y azotados fueron muchos, sin los desterrados della y del Reino. Quitóles las armas que les halló, el preuilegio dellas, los oficios de Alcaldes, escriuanos, regidores, y otros que tenian, ansí mismo ser mercaderes, tratantes, arrieros, médicos, barberos, cirujanos, los traxes de Moros que trayan y lengua Aráuiga que hablauan. Teniendo órden dicho Alcalde, para repartirlos á todos, y poblar el lugar de Christianos viejos, y auiéndolo comenzado á poner en execucion: á instancia del Consejo de Estado, y á título de que no se podia despoblar sin la suya, fuele necesario voluer á la Corte. Al cabo de seys meses, duró otros tantos al resoluer su Magestad y los dos Consejos el boluer á la uilla assi para castigar los nuevos delictos, como para su expulsion. Con nueuas aueriguaciones, y de las armas y municiones que auian encubierto, y tenian escondidas, y de otras muertes, que de nueuo se les aueriguó, se ahorcaron dos, que por todos fueron diez, y mas de ciento los Galeotes. Estas son las hazañas de los Moriscos de Hornachos, á quien quieren excusar piadosos corazones.»

(*Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, nuevamente compuesta y ordenada por Fr. Márco de Guadalajara y Xavierr, etc. Año 1613. En Pamplona, por Nicolás de Assiayn, Impressor del Reino de Nau-arra.), en Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia, pp. 166-168.

[Concepto popular sobre los moriscos]

«[…] y saliéndome de Granada di en una huerta de un morisco, que me acogió de buena voluntad, y yo quedé con mejor, pareciéndome que no me

querría para más de para guardarle la huerta, oficio, a mi cuenta, de menos trabajo que el de guardar ganado; y como no había allí altercar sobre tanto más cuanto al salario, fué cosa fácil hallar el morisco criado a quien mandar y yo amo a quien servir. Estuve con él más de un mes, no por el gusto de la vida que tenía, sino por el que me daba saber la de mi amo, y por ella la de todos cuantos moriscos viven en España. ¡Oh cuántas y cuáles cosas te pudiera decir, Cipión amigo, de esta morisca canalla, si no temiera no poderlas dar fin en dos semanas! Y si las hubiera de particularizar, no acabara en dos meses; mas, en efecto, habré de decir algo; y así, oye en general lo que yo vi y noté en particular de esta buena gente. Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a oscuridad eterna; de modo que ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan. Considérese que ellos son muchos y que cada día ganan y esconden poco o mucho, y que una calentura lenta acaba la vida como la de un tabardillo; y como van creciendo, se van aumentando los escondedores, que crecen y han de crecer en infinito, como la experiencia lo muestra. Entre ellos no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas; todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación. No los consume la guerra, ni ejercicio que demasiadamente los trabaje; róbannos a pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades, que nos revenden, se hacen ricos. No tienen criados, porque todos lo son de sí mismos; no gastan con sus hijos en los estudios, porque su ciencia no es otra que la del robarnos. De los doce hijos de Jacob que he oído decir que entraron en Egipto, cuando los sacó Moisés de aquel cautiverio, salieron seiscientos mil varones, sin niños y mujeres; de aquí se podrá inferir lo que multiplicarán los de éstos, que, sin comparación, son en mayor número.

CIPIÓN.—Buscado se ha remedio para todos los daños que has apuntado y bosquejado en sombra: que bien sé que son más y mayores los que callas que los que cuentas, y hasta ahora no se ha dado con el que conviene; pero

celadores prudentísimos tiene nuestra república, que, considerando que España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos, ayudados de Dios hallarán a tanto daño cierta, presta y segura salida. Di adelante.

BERGANZA.—Como mi amo era mezquino, como lo son todos los de su casta, sustentábame con pan de mijo y con algunas sobras de zahinas, común sustento suyo…»

(Cervantes, M. de, *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1949.
Novelas Ejemplares, Coloquio de los perros, p. 1021.)

«[…] y Ricote, sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana le dijo las siguientes razones:

—Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, cómo el pregón y bando que su majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. Ordené, pues, a mi parecer, como prudente (bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse); ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo, e ir a buscar dónde llevarla con comodidad y sin la prisa con que los demás salieron; porque bien vi, y vieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran sólo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes, que se habían de poner en ejecución a su determinado tiempo; y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían; y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a su majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos; pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blando y suave, al parecer de algunos; pero al nuestro, la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural;

en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería, y en todas las partes de Africa donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. […]»

(Cervantes, M. de, *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1949.
Don Quijote de La Mancha, parte II, capítulo LIV, p. 1459.)

[Romances de temática morisca]

Parodia de un romance morisco

(De don Luis de Góngora.)

Ensílleme el asno rucio
del alcalde Juan Llorente;
denme el tapador de corcho,
y el gabán de paño verde;
el lanzón en cuyo hierro
se han orinado los meses,
el casco de calabaza,
y el vizcaíno machete;
y para mi caperuza,
las plumas del tordo denme,
que por ser martín el tordo
servirán de martinetes;
pondréle el orillo azul
que me dio para ponelle
Teresa la del Villar,
hija de Pascual Vicente;
y aquella patena en cuadro
donde de latón se ofrecen
la madre del Virotero
y aquel dios que calza arneses,
tan en pelota y tan juntos,
que en ciegos nudos lo tienen
al uno, redes y brazos,
y al otro, brazos y redes,
cuyas figuras en torno
acompañan y guarnecen
ramos de nogal y espinas,
y por letra: «Pan y nueces».

Esto decía Galayo
antes que al Tajo partiese,
aquel yegüero llorón,
aquel jumental jinete,
natural de do nació,
de yegüeros descendiente;
hombres que se proveen ellos
sin que los provean los reyes.
Trajéronle la patena,
y sospirando mil veces
del dios garañón miraba
la dulce Francia y la suerte.
Piensa que será Teresa
la que descubren y prenden
agudos rayos de envidia,
y de celos nudos fuertes.
—Teresa de mis entrañas,
no te gazmies ni ajaqueques,
que no faltarán zarazas
para los perros que muerden.
Aunque es largo mi negocio,
mi vuelta será muy breve;
el día de San Ciruelo,
o la semana sin viernes.
No te parezcas a Venus,
ya que en beldad le pareces,
en hacer de tantos huevos,
tantas frutas de sartenes.
Cuando sola te imagines,
para que de mí te acuerdes,
ponle a un pantuflo aguileño
un reverendo bonete.
Si creciere la tristeza,
una lonja cortar puedes
de un jamón, que bien sabrá
tornarte de triste alegre.
¡Oh cómo sabe una lonja,
más que todo cuantos leen!
¡Y rabos de puerco más
que lenguas de bachilleres!
Mira, amiga, mi pantuflo,
porque verás si lo vieres
que se parece a mi cara
como una leche a otra leche.
Acuérdate de mis ojos,
que están cuando estoy ausente
encima de la nariz
y debajo de la frente—.

En esto llegó Bandurrio
diciéndole que se apreste,
que para sesenta leguas
le faltan tres veces veinte.
A dar, pues, se parte el bobo
estocadas y reveses,
y tajos orilla el Tajo
en mil hermosos broqueles.

El forzado de Dragut

(De don Luis de Góngora.)

Amarrado al duro banco
de una galera turquesa,
ambas manos en el remo,
y ambos ojos en la tierra,
un forzado de Dragut
en la playa de Marbella
se quejaba al ronco son
del remo y de la cadena.
—¡Oh sagrado mar de España,
hermosa playa y serena,
teatro donde se han hecho
cien mil navales tragedias!
Pues eres el mesmo mar
que con tus crecientes besas
las murallas de mi patria
coronadas y soberbias,
dame nuevas de mi esposa,
y dime si han sido ciertas
las lágrimas y suspiros
que me escribe por sus letras;
porque si es verdad que llora
mi cautiverio en tu arena,
¡bien puedes al mar del Sur
vencer en lucientes perlas!
Mas pues que no me responde,
sin duda alguna que es muerta;
pero no lo podrá ser,
pues que yo vivo en su ausencia.
Pues he vivido diez años
sin libertad y sin ella,
siempre al remo condenado,
a nadie mataron penas.
Dame, pues, sagrado mar,
a mi demanda respuesta,

si cual dicen es verdad
que las aguas tienen lenguas—.
En esto se descubrieron
de la religión seis velas,
y el cómitre manda usar
al forzado de su fuerza.

(De don Luis de Góngora.)

Levantando blanca espuma
galeras de Barbarroja,
ligeras le daban caza
a una pobre galeota
en que alegre el mar surcaba
un mallorquín con su esposa,
dulcísima valenciana,
bien nacida y muy hermosa.
Del amor agradecido,
se la llevaba a Mallorca,
tanto a celebrar las Pascuas
cuanto a celebrar sus bodas.
Y cuanto a los sordos remos
más se humillaban las olas,
más se ajustaba a la vela
el blando viento que sopla.
Espiándola de atrás
de una cala insidiosa,
estaba el fiero terror
de las playas españolas.
Sobresaltóla en un punto,
que por una parte y otra
sus cuatro enemigos leños
tristemente la coronan.
Crece en ellos la codicia,
y en estotros la congoja,
mientras se queja la dama
derramando tierno aljófar.
—Favorable y fresco viento,
válgasme en este peligro
por el regalo que gozas.
Tú que embravecido puedes
los bajeles que te enojan
embestilles en la arena
con más daño que en las rocas;
tú que con la mesma fuerza,
cuando al humilde perdonas,
sueles de armadas reales

escapar barquillas rotas;
salga esta vela a lo menos
destas manos rigurosas,
cual de garras de falcón
blancas alas de paloma.

El renegado

Mi padre era un pescador,
año de mil y quinientos,
que andaba en el mar pescando
para darnos el sustento.
Vinieron barcos de turco,
y en un barco le metieron;
cada día que amanece,
le dicen: «¡Reniega, perro!
que si tu fe renegares,
buen tesoro te daremos;
el casar con una mora,
la mejor de nuestro reino».
Del cristiano renegara
por codicia del dinero.
Estando un día en la plaza
con los demás caballeros,
vio venir dos pelegrinos,
dos pelegrinos romeros:
se aparta de los señores
y vase derecho a ellos.
—¿De dónde sois, pelegrinos;
de qué país o qué reino?
—Señor, somos de Vizcaya;
de Vizcaya, caballero.
—Mozos, ¿tenéis padre y madre?
—Padre, señor, non sabemos:
mi madre buena quedaba
cuando de casa saliemos.
—Si vierais a vuestro padre,
¿conociéraisle, romeros?
—Conocerle, sí, señor,
por las señas que daremos:
en la su mano derecha
tien un lunar´n un dedo—.
Saca de su mano el guante,
y arrójalo por el suelo.
—¡Guante que lunar descubres,
quemado seas en fuego!—.
Caminan para Santiago

a cumplir un jubileo,
caminan para Santiago
padre y fíos verdaderos:
en el medio del camino
los tres mártires murieron.

Las tres cautivas

A la verde, verde,
a la verde oliva,
donde cautivaron
a mis tres cautivas.
El pícaro moro
que las cautivó,
a la reina mora
se las entregó.
¿Qué nombre tienen
estas tres cautivas?
—La mayor, Constanza;
la menor, Lucía;
a la más pequeña
yaman Rosalía.
¿Qué oficios daremos
a estas tres cautivas?—.
Constanza amasaba,
Lucía cernía,
y la más pequeña
agua les traía.
Diendo un día por agua
a la fuente fría,
se encontró un anciano
que d´ella bebía.
—¿Qué hace usté ahí, buen viejo,
en la fuente fría?
—Estoy aguardando
a mis tres cautivas.
—Pes usté es mi padre
y yo soy su hija;
voy a darle parte
a mis hermanitas.
—Ya sabes, Constanza,
ya sabrás, Lucía,
cómo he visto a padre
en la fuente fría—.
Constanza yoraba,
Lucía gemía,
y la más pequeña

así les decía:
—No yores Constanza;
no gimas, Lucía;
que en viniendo el moro
larga nos daría—.
La pícara mora
que las escuchó,
abrió una mazmorra
y ayí las metió.
Cuando vino el moro
de ayí las sacó,
y a su pobre padre
se las entregó.

(Extremadura.)

(*Romancero español*. Selec. y estudio de L. Santullano.
Madrid, Aguilar, 1961, pp. 795-797, 805-807, 815-816 y 818-819.)

[La expulsión]

Carta de algunos moriscos valencianos, de los que temian reducirse y embarcarse, al gobernador de Játiva, escrita en octubre de 1609.
(*Archivo general de Simancas.-Estado.-legajo 217.*)

«Vuestra carta hemos recebido y con ella mucho contento solamente de la buena voluntad y tambien suplicamos á su merced nos hará grande merced de siempre ser de nuestra parte y compadecer de nuestra desdicha y corta ventura si su merced quiere usar de su benignidad y de nuestra parte quieren suplicar al Virey que quiera tener clemencia de nuestra poca culpa y larga desdicha y á tento del corto tiempo que nos han dado y tambien hamos supido de muy cierto como en la mar han hallado mucha gente muerta y desto tenemos ciertas cartas y que con todo esto queremos de su merced nos perdone que si nos otros estamos tan timorizados es por que estamos bautizados y sinos vamos dentro de aquella gente tan bárbara como saben que somos Cristianos nos ande matar en llegando hallá y el mas miedo que tenemos es desta causa. Cessamos besando á su merced las manos: de Teresa á 28 de Octubre año 1609.»

Carta recomendando á las justicias buen trato para los moriscos de Castilla, con el fin de evitar su rebelion, mientras se expulsaban los de Valencia.

«El Rey.—He entendido: que con el rumor que corre, de la expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia, los Christianos viejos tratan mal á los que ay en esse distrito: por lo que he querido encargaros y mandaros, como lo hago, deys órden en todos los lugares de vuestra jurisdicion: que ninguno so graues penas, sea osado, hazer ningun daño ni vexacion á los Moriscos, ni de palabra, ni obra, ni se canten cantares contra ellos, y executareys imbiolablemente las penas que pusiéredes, en los que contravinieren en ellas; aduirtiendo: que seré dello muy seruido, de qualquiera omission: ó descuydo que en ello aya; como se verá, por la demostracion que mandaré hazer, por la falta que en ello huuiere de vuestra parte: y auisareys de auerlo hecho. De Madrid, á 11 de Octubre de 1609.»

Carta del licenciado Molina, morisco granadino, escrita desde Argel á don Jerónimo de Loaysa, caballero de Trujillo.

«El no auer hecho esto por extenso antes de agora no ha sido auerme olvidado de la mucha merced que siempre de su casa he recebido, porque esto he tenido y tengo en la memoria mientras viuiere. Y aunque de Liorna tengo escrito á vuesa merced como estauamos allí fué muy de priessa: y agora que se ofrece ocasion daré larga razon de lo sucedido despues que salimos de Cartagena, porque hasta allí ya tengo escrito largo. Llegamos á Marsella, donde fuymos bien recebidos, con grandes promesas de ampararnos en todo: mas dentro de pocos dias todo se boluió al rebés de lo que á prima facie mostraron. Pues auiendo sucedido la muerte de su Rey Henrique Quarto, nos hallamos en Marsella un dia á punto de perdernos todos y que nos saqueassen, diziendo auer sucedido por órden del Rey de España, y que nosotros eramos espias del Rey que veniamos á ganarles la tierra, y nos cercaron, y en mas de quinze dias no faltó gran preuencion de guerra en la ciudad, y al cabo dellos nos quitaron gran parte del dinero, condenándonos á ello por sentencia. Y aunque la Reyna lo quiso remediar

embiando un Juez sobre ello, venia tan ambriento de dineros, que dándole un amigo mio de Baeza cien escudos en oro los tomó y voluió uno para que se lo trocasse diziendo que le faltaua un poco del peso.»

«Visto este mal tratamiento, todos los que estauan allí, que serian mas de mil personas determinaron salir de aquel reyno é yrse á parte donde tuuiessen mas sosiego.»

«Nosotros nos fuymos á Liorna, donde nos sucedió lo que en Marsella. Y visto que allí y en las demas señorias de Italia, no nos querian mas que para seruirse de nosotros en cultivar el campo y otros oficios viles, y auia la mas gente, que no lo sabian hazer, ni estauan enseñados á estos oficios: pues todos los mas eran mercaderes, y muchos con oficios de República; y que no auia órden de voluer á España, pues los que auian quedado en Estremadura los auian echado con Bando forzoso, y que todos estos que auian venido assi, no auia escapado ninguno de ser robado de los marineros, forzándoles sus mugeres y hijas: pareciónos, auer sido buen consejo, antes que nos sucediesse, como á estos que han venido agora.»

«Pues considerando esto, acordamos de yrnos de allí, á donde fue la voluntad del Rey enviarnos: y assi todos los de Truxillo venimos á esta ciudad de Argel; donde estauan los mas de Estremadura, Mancha y Aragon.»

«Y no piense V. Merced ha sido en mano del Rey de España, el auernos desterrado de su tierra: pues ha sido inspiracion divina; porque aqui he visto pronósticos de mas de mil años, en que cuentan, lo que de nosotros ha sucedido, y ha de suceder; y que nos sacaria Dios de essa tierra: y que para esto pondria Dios en el corazon al Rey y á sus Consejeros, el hazer esto: y que moriria gran parte de nosotros por mar y tierra, y en fin todo lo sucedido. Pero que el mas mínimo agravio lo tomaria Dios por su cuenta, y embiaria un Rey que sojuzgaria todo el mundo con sola la palabra de Dios, contra el qual no valdria cerca ni artillería. Y otras muchas cosas que dexo por acortar palabras.»

«Y otro pronóstico he visto de vn Astrólogo de Valencia, que han traydo de allí de España deste año. Pues milagro ha sido desterrar los corderillos mansos mas fructíferos y desarmados, por lobos carniceros y traydores, y quedarse con los lobos vorazes, por mansas obejas.»

«Y creame V. Merced, no escribo esto como apassionado y ofendido sino con la misma intencion, que si estuviera en España: pues aqui no nos han obligado á ningun acto espiritual, ni corporal, que nos haga desdezir de lo que auemos sido: y assy me holgaré, que vea V. Merced las Prophecias de… sobre esto. De Argel á 25 de Julio 1611.»

Bando y cédula Real contra los moriscos que no salian, ó que regresaban habiendo sido ya expulsados, de ambas Castillas, Mancha y Extremadura.

«El Rey.—Por quanto se ha entendido, que cada dia se bueluen á estos Reynos muchos Moriscos y Moriscas, de los que fueron expelidos dellos: y sino se preuiniese este inconueniente, no auria seruido de nada lo que se ha hecho con tanto cuydado y trabajo, ni se conseguiria el fin que se ha tenido, en limpiar los dichos mis Reynos, de gente que tanto ofendia á nuestro Señor, y escandalizasse en ellos. Por tanto, para remedio delo susodicho ha parecido despachar la presente: en cuya virtud, ó de su traslado, signado de Escriuano público, mando á todos y qualesquier justicias destos dichos mis Reynos, ansí de Realengo como de Señores, cumplan y executen imbiolablemente las últimas órdenes que están dadas sobre la Expulsion de los dichos Moriscos, hombres y mugeres que ansi huuieren buelto, ó quedado en el distrito de cada uno dellos; es á saber: que los Moriscos que huuieren buelto, ó quedado, sin salir destos Reynos, sean expelidos de ellos, excepto los que tuuieren reseruaciones por causas justas, que aya auido para ello. Y los que auiendo salido una vez ouieren tornado á España, se echen á Galeras: y que las mugeres que auiendo quedado, ó buelto, sean luego expelidas: apercibiendo á los vnos y á los otros, que de aquí adelante se executarán puntualmente las penas de los primeros Bandos, en los que contrauinieren á esta órden: la qual mandé se pregone públicamente, para que ninguno pretenda ignorancia, y que se trate de su cumplimiento, conforme los aduertimientos que con esta mi cédula, ó el dicho su traslado autorizado embiare á las dichas Justicias el Conde de Salazar de mi Consejo de Guerra, á quien está cometida la execucion de la dicha Expulsion en los Reynos de Castilla la Vieja, y Nueua, Extremadura, y la Mancha. Y ninguno haga lo contrario, so las penas á mí reseruadas: porque ansí

conuiene á mi seruicio, y es mi voluntad. Dada en Madrid á 21 de Agosto 1612. Yo el Rey.-Antonio de Aroztegui.»

«Y agora el dicho conde de Salazar me ha hecho relacion, que le han escrito muchas Justicias ordinarias: que tienen presos algunos Moriscos, y por ser gente muy pobre y que vienen los mas pidiendo limosna; no tienen con qué boluerlos á echar fuera del Reyno, y piden órden de lo que se ha de hazer dellos; porque están padeciendo en las cárceles y haciendo costa: y ha propuesto el dicho Conde, que se podria dar órden á las Justicias, que fueren passando á los Moriscos de vna jurisdiccion en otra en el camino derecho, de donde han de salir, y que en cada vna los sustenten y aloxen, hasta que passen á la mas cercana, y acaben de salir de estos Reynos: y yo lo he tenido por bien. Por tanto en virtud de la presente, ó de su copia signada de Escrivano público á todas las Justicias, que demás de cumplir con la dicha cédula aquí inserta, usen del expediente, que el Conde propone, en quanto á la forma de echar los dichos Moriscos, que es yrlos passando de una jurisdiccion en otra, por el camino derecho por donde han de salir: sustentándolos, y aloxándolos á la mas cercana, y salgan de esta manera fuera de estos mis Reynos; siguiendo en todo los aduertimientos, que el dicho Conde embiare con esta mi cédula, ó la dicha su copia auténtica: que ansí es mi voluntad, y ninguno haga lo contrario. Dada en San Lorenço á 19 de Setiembre 1612».

(Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia, pp. 326-327, 338-339, 350-351, 355-356.)

[Vicisitudes y conflictos relacionados con los moriscos]

(Capítulo 10. De la condicion, trato, traje, comida, officio, vicio, y pestilencia pegajosa de los moriscos.)

«Dicha ya su naturaleza, su ley, y tiempo della, y su secta, réstanos dezir aora quienes fuesen por condicion y trato. En este particular era una gente

vilísima, descuidada, enemiga de las letras y ciencias ilustres, compañeras de la virtud, y por el consiguiente ajena de todo trato urbano, cortés y político. Criaban sus hijos cerriles como bestias, sin enseñanza racional y doctrina de salud, excepto la forzosa, que por razon de ser baptizados, eran compelidos por los superiores á que acudiesen á ella. Eran torpes en sus razones, bestiales en su discurso, bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje, yendo vestidos por la mayor parte con gregüesquillos ligeros de lienzo ó de otra cosa valadí al modo de marineros, y con ropillas de poco valor, y mal compuestos adrede, y las mujeres de la misma suerte, con un corpezito de color y una saya sola, de forraje amarillo, verde ó azul, andando en todos tiempos ligeras y desembarazadas, con poca ropa, casi en camisa; pero muy peinadas las jóvenes, lavadas y limpias. Eran brutos en sus comidas; comiendo siempre en tierra (como quienes eran), sin mesa, sin otro aparejo que oliese á personas durmiendo de la misma manera, en el suelo, en traspontines, almadravas que ellos decian, en los escaños de sus cocinas ó aposentillos cerca de ellas: para estar más prontos á sus torpezas, y á se levantar á çahorar y refocilarse todas las horas que se despertaban. Comian cosas viles (que hasta en esto han padecido en esta vida por juicio del Cielo), como son fresas de diversas harinas de legumbres, lentejas, panizo, habas, mijo y pan de lo mismo. Con este pan, los que podian juntaban pasas, higos, miel, arrope, leche y frutas á su tiempo, como son melones, aunque fuesen verdes y no mayores que el puño, pepinos, duraznos, y otras cualesquiera, por mal sazonadas que estuviesen, solo fuese fruta, tras la cual bebian los aires, y no dejaban barda de huerto á vida; y como se mantenian todo el año de diversidad de frutas verdes y secas, guardadas hasta casi podridas, y de pan y de agua sola, porque no bebian vino ni compraban carne ni cosas de caza muertas por perros, ó en lazos ó con escopeta ó redes, ni las comian, sino que ellos las matasen segun el rito de su Mahoma; por eso gastaban poco, así en el comer como en el vestir, aunque tenian harto que pagar de tributos á los Señores. A las dichas cazas y carnes muertas no segun su rito, las llamaban en arábigo *Halgharaham*, esto es, malditas y prohibidas. Si les argüian porque no bebian vino ni comian tocino, respondian: que no todas las condiciones gustaban de un mismo comer, ni todos los estómagos llevaban bien una misma comida, y con esto

disimulaban la observancia de su secta, por la cual lo hacian, como se lo dije á Juan de Juana, morisco, tenido por Alfaquí de Épila, el cual, como dando pelillo y señalando que los echaban sin causa, me dijo: «no nos echen de España, que ya comeremos tocino y beberemos vino». A quien respondí: «el no beber vino ni comer tocino no os echa de España, sino el no comello por observancia de vuestra maldita secta […]». Eran muy amigos de burlerías, cuentos, berlandinas, y sobre todo amicísimos (y así tenian comunmente gaytas, sonajas, adufes) de bailas, danzas, solazes, cantarcillos, alvadas, paseos de huertas y fuentes, y de todos los entretenimientos bestiales en que con descompuesto bullicio y griteria, suelen ir los mozos villanos vocinglando por las calles. Vanagloriábanse de baylones, jugadores de pelota y de la estornija, tiradores de bola y de canto, y corredores de toros, y de otros hechos semejantes de gañanes. Eran dados á oficios de poco trabajo, tejedores, sastres, sogueros, esparteñeros, olleros, zapateros, albéitares, colchoneros, hortelanos, recueros y revendedores de azeite, pescado, miel, pasas, azúcar, lienzos, huevos, gallinas, zapatillas y cosas de lana para los niños; y al fin tenian oficios que pedian asistencia en casa, y daban lugar para ir discurriendo por los lugares y registrando cuanto pasaba de paz y guerra, por lo qual se estaban ordinariamente ociosos, vagabundos, echados al sol el invierno con su botija al lado, y en sus porches el verano, sacadas las pocas horas que trabajaban con grande ahinco en sus oficios ó en sus huertas, por la codicia entrañable de coger frutas, hortalizas y legumbres; pero pocos y bien pocos dellos tenian oficios que tratasen en metal ó en hierro, ó en piedras ni maderos, excepto algunos herradores procurados para su comun, por el grande amor que tenian á sus respectados machos, y por huir de tener contratacion con los cristianos por el odio que nos tenian. En el menester de las armas eran bisoñísimos, parte porque habia años que les estaban vedadas, y el poco uso inabilita, parte porque eran cobardes y afeminados, como lo pedia el flaco empleo de su vida y el afeminado modo de criarse; y como dicen de los malos que siempre andan agabillados temblando de temor sin fundamento, así estos pusilánimes nunca andaban solos por los caminos, ni por los términos de sus propios lugares, sino á camaradas. Sus altercaciones, aunque fuesen de cosa momentánea, las ventilaban siempre á gritos y á voces desmesuradas,

como lo ordena su pleitista Mahoma. Eran entregadísimos al vicio de la carne; de modo que sus pláticas, así dellos como dellas, y sus conversaciones y pensamientos y todas sus inteligencias y diligencias, era tratar desso, no guardándose lealtad unos á otros, ni respetando parientes á parientes, sino llevándolo todo tan á rienda suelta y tan sin miramiento á la ley natural y divina, que no habia remedio con ellos como dicho queda en el capítulo de la pluralidad de las mujeres. De aquí nacieron muchos males y perseverancias largas de pecados en cristianos viejos, y muchos dolores de cabeza y pesadumbres para sus mujeres, por ver á sus maridos, ó hermanos, ó deudos ciegamente amigados con moriscas desalmadas que lo tenian por lícito, y así no las inquietaba el gusano de la conciencia gruñidora.»

(EXPULSION JUSTIFICADA DE LOS MORISCOS ESPAÑOLES,
por el licenciado Pedro Aznar de Cardona. Año 1612.)

«Casaban sus hijos de muy tierna edad, pareciéndoles que era sobrado tener la hembra once años y el varon doce, para casarse. Entre ellas no se fatigaban mucho de la dote, porque comunmente (excepto los ricos) con una cama de ropa y diez libras en dinero se tenian por muy contentos y prósperos. Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas yerbas, y verdaderamente que se habian dado tan buena maña en España, que no cabian en sus barrios ni lugares, antes ocupaban lo restante y lo contaminaban todo, deseosos de ver cumplido un romance suyo que les oí cantar, en que pedian su multiplicacion á Mahoma, que les diese

Tanto del moro y morica
Como mimbres en mimbrera
Y juncos en la junquera.

Y multiplicábanse por estremo, porque ninguno dejaba de contraer matrimonio, y porque ninguno seguia el estado anejo á esterilidad de generacion carnal, poniéndose fraile, ni clérigo, ni monja, ni habia continenti alguno entre ellos hombre ni mujer, señal clara de su aborrecimiento con la vida honesta y casta. Todos se casaban, pobres y ricos, sanos y cojos, no reparando como los cristianos viejos, que si un padre de familias tiene cinco ó seis hijos, con casar dellos el primero ó la

mayor dellas se contentan, procurando que los otros sean clérigos, ó monjas, ó soldados, ó tomen estado de beatas y continentes. Y lo peor era que algunos cristianos viejos, aun presumiendo algo de hidalgos, por no nada de intereses, se casaban con moriscas y maculaban lo poco limpio de su linaje, y plegue á Dios no llegase la mancha al alma…»

(EXPULSION JUSTIFICADA DE LOS MORISCOS ESPAÑOLES,
por el licenciado Pedro Aznar de Cardona. Año 1612.)

«Por ser vno de los principales motiuos, para sacar de España estos enemigos declarados, su poca, ó ninguna Fé, concluyamos este presente capítulo, con hazer epílogo de algunas de sus escandalosas heregías, bestiales ritos, y bárbaras supersticiones: lo qual pude recoger, de lo que se leyó dellos en los Actos de Fé celebrados de Çaragoça, mi patria: notando y burlando muchos de la curiosidad que ponia en ello, como en pronóstico, que algun dia seria de prouecho. Hazian estos perros notable burla, baldon y escarnio de los Sacramentos, y de los Christianos, viéndoselos recibir. Aborrecian el Baptismo sagrado, labando los niños en basos, y con aguas asquerosas. No hazian caso del Sacramento de la Confirmacion. Diferian el del Matrimonio hasta auer acauado el Romadan. No pedian jamás el de la Extrema-Uncion. Obedecian con puntualidad los preceptos del Alcorán, hazian lo que la Iglesia mandaua (si no podian escusarlo) protestando interiormente que lo hazian forzados. Tenian por cierto, que cada uno se podia saluar en la ley de Christo, Judio y Moro, guardándola cada uno fielmente: de donde nació conuertir tan pocos dellos San Vicente Ferrer, y en diversas partes infinitos hereges y tantos Judios. Afirmauan que su ley era de mayor perfeccion que la de los Christianos, por estar mas llena de libertades, regalos y pasatiempos; no atendiendo estos infames, que la verdadera Ley se perficiona con heróycas y generosas virtudes, y la suya con detestables vicios y maldades.»

«Manifestaron generalmente su apostasía, en no comer tocino, ni beber vino. Tenian tanto cuydado en lo primero, que si acaso alguno dellos, por descuydo tocaua algun marranchon, con ropa ó capa, no se la boluiera á poner por la vida… Llegó tan en su punto esta supersticion del tocino, que

muchos no comian rábanos, ni nabos, ni zanahorias, por antojárseles colas de puercos. Eran tan insipientes, que lleuauan de comer á las sepulturas de sus recientes difuntos: y si hallauan ocasion, para que passasen la soledad en la sepultura con descanso, los ponian de lado. Tenian por fé, y cosa aueriguada, que no salian las almas de los difuntos, hasta estar bien atormentados en las sepulturas por Muguir y Niqueri. Usaban de ciertos labatorios, creyendo que con aquellas ceremonias, se quitaban los pecados. Tenian á mucha suerte enterrarse en tierra vírgen, y si alcanzaban por cabezera dos piedras bendecidas por sus Alfaquíes. No comian sangre, animal ahogado, carne morticina, ni mordida de animal, llamándolas *Holgarahan*, que quiere decir carnes maldecidas. No labrauan lana, ni se acercaban al rastro, ni al matadero. Dauan graciosamente á los Christianos la gallina muerta con piedra, palo, ó qualquier instrumento: mas si les pedian algun huevo no le dieran sin dineros. Guardauan mal los dias de fiesta, ayunos de la Iglesia; y si tenian ocasion en tales dias, comian carne. Tenian escrúpulo de pagar los diezmos y primicias. Teníanse por desventurados los que se ponian nombres de santos, y por bien afortunados y dichosos los de moros, como Muza, Hameth, Ubecar, Zalema, Aly, Ager, Homat, Hiahy, Fátima, Camila, Siuilla, Zarca, Axa, Roxana, Zaara, y otros á este tono, propios para esconjuros de demonios. No se santiguauan, y si dauan alguna apariencia dello, era de manera, que mas parecia irrision, que acto Cathólico. Por marauilla dauan señales de Christianos quando se morian. Si entrauan en las Iglesias, no tomauan agua bendita, ni se santiguauan. Eran como el Demonio, inimicissimos de la Cruz santísima. Oyendo la Misa era escándalo su descomposicion: y á mas de ser por fuerza y temores grandes, echáuase de ver su poca y fingida Christiandad en la eleuacion de la Sacratíssima Hostia, haziendo visages, baxando los ojos, boluiendo el rostro, y hazian llorar á los niños por inquietarlo todo. Por marauilla lleuauan Rosario, ni honrauan los Santos, ni nombrauan el dulcíssimo nombre de Jesus.»

«Todos los que lo podian hazer libremente se passauan á Africa. Tenian por superfluydad en la Iglesia el sacrificio de la Missa, y vano el rogar por los difuntos. Negauan el Purgatorio (como diximos) sino en la sepultura. Acauados sus ayunos celebrauan las Pascuas llamadas Alaghet y Aszagheo,

que quiere dezir la menor: la segunda Aetelquiuir, mayor. Estas celebrauan en quatro dias, matando en ellas obejas, cabras y cabrones, leyan las Zoras, hacian la Zala, adorauan el Zancarron, que era una figura de mano adornada de piedras, perlas, y oro. La quinta Pascua se dezia Laáçora, y en ella hazian limosnas. Y otras que no pude recoger. En todas ellas rogauan á Mahoma por los felices años de Sultan Muzlim, para sugetar á los Christianos: querellándosele porque sufria en el mundo con tanto menoscabo de su Secta á los perros Christianos. Despues de vn largo llanto y solloços, que hazian sobre esto, salia el Alfaquí diziéndoles: *Aconsolaos amigos, con que esta tierra ha sido algun tiempo de vosotros, y ha de boluer sin duda alguna*: con que enjugauan sus ojos. Otras supersticiones se podian escribir; vastarán las referidas. Solo quiero dezir de passo; que con el permiso y licencia que su maldita Secta concedia: que en ocasiones forçosas pudiessen fingir en lo exterior, y sin pecar, qualquier Religion, con tal empero que conservassen el coraçon para su falso y embaydor Propheta; vimos morir tantos de ellos adorando la Cruz, y hablando bien de nuestra Religion Cathólica, siendo en lo interior finos Mahometanos. Mas, permíteles tambien que puestos en necessidad y apretura pudiessen libremente confessar su delicto á los juezes: pero de ningun modo el de su próximo, y por esto perdieron la vida muchos dellos, quemándoles por negativos, y por consiguiente descomulgados y apóstatas.»

(MEMORABLE EXPULSION Y JUSTÍSSIMO DESTIERRO
DE LOS MORISCOS DE ESPAÑA, *nuevamente compuesta y ordenada por Fr. Márcos de Guadalaxara y Xavier*.)

«En quanto á las criaturas occurrieron muchas dificultades entre el Patriarcha, Virrey y D. Agustin Messia, porque el órden que truxo de su Magestad fué, de que quedassen los de diez años abaxo, si esto parecia al Patriarcha, por el escrúpulo que se podia tener de siendo baptizados imbiarlos con sus padres, sino que los dexassen en España, y criassen en buena crianza y doctrina: todavía parecia advertirle, que los desta edad quedarian tan instruidos en su falsa seta de Mahoma, que con dificultad se podrian reducir y combertir á nuestra Santa Fé, y assí le remitia lo que á

esto tocaba para que aviéndolo visto, considerado y conferido como quien tan bien conocia tal gente de tantos años, que tenia aclarados sus intentos y acciones, hecho larga esperiencia de sus vidas y costumbres, y que sabia lo que de ellos se podia esperar en órden á su conversion, dixesse su parecer de lo que sin escrúpulo de conciencia se debia hazer, lo cual comunicase al marqués de Caracena y á D. Agustin Messia, por que les ordenaba executassen el acuerdo que acerca de este punto tomase: y el primero que tuvo y dió fué, de que quedasen las de cinco años abaxo, pues en las de esta edad no hay capacidad para conocer el estado miserable de sus horrores malditos, y por el consiguiente para retenerlos. Despues conociendo y previniendo D. Agustin Messia los grandes inconvenientes que se seguirian (sin el nombre de crueldad que se adquiria entre todas las naciones) de quitar hasta multitud de niños de los pechos de sus madres, causa la mas fuerte y eficaz para que se rebelassen sus padres, y que era imposible hallar amas ni modo como poder criarlos, de que se seguia precisamense auer de morir muchos, y que no se puede dar causa á la muerte de un inocente, porque se salve: resolvió el Patriarcha con parecer de los mas doctos y ejemplares teólogos de Valencia con quienes lo consultó, y hizo diversas juntas, que en conciencia debia su Magestad mandar salir á todos, niños, viejos y mujeres, en cuya conformidad se publicó el bando.»

(RELACION DEL REBELION Y EXPULSION DE LOS MORISCOS DEL REINO DE VALENCIA, *por D. Antonio de Corral y Rojas*, en Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia, pp. 158-160, 161, 169-171.)

Simplificación de los ritos musulmanes en caso de necesidad.
1563, Mayo, 3.

Respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que [le] hicieron desde la Andalucía.

A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas.

Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas.

Pagad el azaque, aunque sea haciendo mercedes a los pobres, y aunque lo deis con vanagloria; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones.

Para cumplir con la purificación, os bañaréis en la mar o en el río; y si esto os fuese prohibido, hacedlo de noche, y os servirá como si fuese de día.

Haced el *atayamum* [ablución sin agua], aunque sólo sea frotando las manos en la pared; y si esto no fuera posible, procurad dirigir la vista a la tierra o la piedra que os pudiera servir, con intención de hacerlo.

Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la *tacbira del alihram*, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquibla, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo.

Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda intención de cometer vicio.

Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra intención, y reconociendo su ilicitud, lo mismo que respecto de cualquier otra cosa prohibida.

Si os casan con sus mujeres, estimadlo cosa lícita, pues ellos profesan una religión revelada. Y si os obligan a casar con ellos vuestras mujeres, haced patente que tal cosa está prohibida, y que obráis forzados, y que, si tuvieseis poder para ello, lo cambiaríais.

Si os obligan al logro o usura, hacedlo, purificando la intención y pidiendo perdón a Dios.

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados.

Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío.

Retractación hecha ante la Inquisición de Valencia por Juan Pepí,
cristiano viejo, francés de nación, que declara extensamente

cómo su amo Faquinet, morisco valenciano, le había persuadido
a hacerse musulmán, iniciándole en las prácticas mahometanas.
1605, Agosto, 22.

En la audiençia de la tarde de la Sta. Inquisición de Valençia, a veynte y dos días del mes de Agosto [de] mil seisçientos y çinco años, estando en ella el Sr. Inquisidor D. Fadrique Cornet, por su mandado vino a ella, en su cárçel secreta, un hombre, del qual fué resçibido juramento en forma, so cargo del qual prometió deçir verdad, ansí en esta audiençia como en las demás que con él se tubieren asta la determinación de su causa, y que guardara secreto; y dixo llamarse Joan Pepí, pastor, que bive en Sot, en casa de Melón de Cámara, christiano nuebo; y éste dixo ser natural de la çiudad de Roan, en probinçia del Reyno de Françia[7], de hedad que dixo que no savía que tantos años tenía, y le paresçe que deve de tener veynte y çinco años; y de su aspecto paresçió tener más de treynta; y que le prendieron en el término de Mançanera en Montes Blancos, que guardava ganado del dicho su amo; y que ayer le pusieron preso en la cárçel secreta de este Sto. Offiçio; y declaró su jenealoxía, y ser de casta y jeneración de christianos biejos, naturales franceses de la çiudad de Roan.

Este testigo fué mandado prender siendo reo, por aver hecho cosas de moro; y dándole la primera munición, dixo lo siguiente contra este reo.

Dixo que éste dirá enteramente la verdad porque desea salvarse y behe que ha pecado contra Dios Nuestro Sr., y pide misericordia porque está muy arrepentido, y jamás bolverá a bivir entre moriscos. Y que la verdad es que éste asentó en la çiudad de Segorve, como tiene dicho, con Faquinet, christiano nuebo, veçino del lugar de Sot, y es el mayor de dos hermanos que hay de este nombre de Faquinet; y que como éste tanto tienpo ha estado con el dicho Faquinet, que en beçes ha estado seis años, de manera que, aunque a tiempos estava éste con unos y otros christianos nuebos, sienpre se rretirava éste y se rrecoxía en la casa del dicho Faquinet; y como el dicho Faquinet hera moro y haçía vida de moro, persuadió a éste que fuese moro y hiçiese vida de moro, porque haçiéndolo ansí se salvaría, y siendo christiano no se salvaría; y aunque éste se supo scusar y tener en la fe de Jesuchristo más de tres años, finalmente, como persona simple que es,

creyó que sería bien que éste fuese moro, y que se podría salvar en la secta de los moros; y ansí, por antes de Navidad próxime pasado, que le paresçe a éste deve de haver ocho meses poco más o menos, éste se determinó de ser moro y prometió al dicho Faquinet que éste sería moro; y el dicho Faquinet enseñó a éste que se labase y hiçiese el *guadoh* en una fuente de Sot delante del dicho Faquinet; y éste le hiço en esta forma: que se lavó pies, manos y cabeça y partes bergonçosas, y no deçía éste palabras algunas porque no save ni entiende la algaravía; y después el dicho Faquinet traxo allí a la fuente bajo de la capa una stera; y éste se puso en medio de la estera, y primero la besó el dicho Faquinet, y éste después la besó tres beçes porque ansí se lo enseñó el dicho Faquinet; y puesto açia donde sale el sol, alçó y bajó la cabeça tres beçes, y el dicho Faquinet deçía algunas oraçiones en algaravía, que éste no las entendió; y después de hecha la *çala*, se fué éste a guardar el ganado.

Y el día siguiente, al salir del sol, hiço en la mesma forma el *guadoh* y *çala* estando ansí mesmo presente el dicho Faquinet, y reçando él en algaravía cosas de moros. Y quando el dicho Faquinet se alçava o bajava, açía alçar y bajar a éste.

Y el terçero día, tanbién a la misma hora del salir el sol, hiço éste terçera vez y el dicho *guadoh* y *çala*, y en la misma fuente, y en la mesma forma, enseñándole el dicho Faquinet lo que havía de haçer, y reçando él como tiene dicho en algaravía; y quando éste hubo hecho las dichas tres beçes el *guadoh* y *çala*, luego éste adbirtió quán grande pecado havía hecho, y le pesó mucho de averlo hecho, y propuso éste de no haçerlo más, sino de ser buen christiano; y trabajava de cobrar lo que el dicho su amo le devía para hirse a Roma y comfesar su pecado; y porque no le pagavan, éste se detubo.

Preguntado qué otras cosas y ceremonias de la secta de Mahoma ha hecho éste, que lo declare enteramente sin encubrir cosa ninguna, porque para el descargo de su conçiencia, y buen despacho de su causa, conbiene mucho que, pues ha començado a comfesar, lo diga todo enteramente, sin dexar cosa alguna, ni levantar a sí ni a otro falso testimonio; y de esta manera se podrá mejor usar con él de misericordia, dixo que éste desea enteramente descargar su conçiençia y pensar en ello, y dirá lo que se le

acordare. Y aviéndosele dicho que lo piense bien esta noche, porque le cumple mucho deçir enteramente la verdad; preguntado, quando éste prometió de ser moro y hecho las tres veçes que tiene confesado el *guadoh* y *çala*, si savía que la secta de los moros y las dichas çeremonias del *guadoh* y *çala* heran contrarias a la santa fe católica, y si creyó éste que la dicha secta de moros hera buena y bastante para con ella salvar éste su alma, y hirse al çielo, dixo que bien savía éste que la secta de los moros y las çeremonias del *guadoh* y *çala* heran contrarias a la ley de Jesuchristo Nuestro Sr., pero que como el dicho Faquinet por tan largo tienpo le persuadía a éste que fuese moro, que con la secta de los moros éste se salvaría y se hiva al çielo, como persona que éste es simple creyó que la dicha secta de los moros hera bastante para salbarse éste, y ansí éste prometió al dicho Faquinet de ser moro y hiço como moro las dichas tres beçes el *guadoh* y *çala* con ánimo de salvarse con las dichas çeremonias; y luego que las hubo hecho, bolvió en sí y le pesó de averlo hecho, y propuso de ser christiano y de hir a Roma y de bivir y morir como christiano en la santa fe católica.

Y amonestado que por reverençia de Dios Nuestro Sr. piense bien en su negoçio y diga enteramente la verdad para salvar a su alma, fué mandado bolver a su cárçel secreta.

Y lo firmó el Sr. Inquisidor el Dr. Fadrique Cornet.

Passó ante mí P.º Joan Vidal, Secretario.»

(Longás, P., *Vida religiosa de los moriscos*.
Madrid, 1915, pp.305-310.)

Bibliografía de referencia

Abi-Ayad, Ahmad, «Oran dans la littérature espagnole: XVII—SHARQ AL—ANDALUS, 7, 1990, 203-213.

Aguilera, C., *Historia de la alimentación mediterránea*, Madrid, Complutense, 1997.

Aït Sabbah, F., *La femme dans l'inconscient musulman*, París, 1982.

Alarcón, P. A. de, *Diario de un testigo de la guerra de África*, 2 tomos, Madrid, 11ª ed., 1942.

—, *La Alpujarra*, Madrid, 1942.

—, *Historietas nacionales*, Madrid, 1943.

—, *Últimos escritos*, Madrid, 1922.

Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, Ed. RAH, Madrid, 1807.

Alí Bey, *Viajes del príncipe Alí Bey el Abbasi*, Madrid, El Museo Universal, 1982.

—, *Marruecos*. Trad. S. Barberá, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Alonso, D., *Primavera temprana de la literatura europea*, Madrid, Guadarrama, 1961.

Alonso Montero, X., *Cantigas sociales*, Vigo, Castrelos, 1968.

Alonso Ponga, J. L. y Cid, S., *Huellas de Castilla y León. La arquitectura del barro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986.

Alvar, M., Llorente, A. y Salvador, G., *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía (ALEA)*. 6 vols. Universidad de Granada, 1961-1973.

—, *et alii, Atlas lingüístico y etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja (ALEANR).* 12 vols. Zaragoza, Diputación Provincial, Institución Fernando el Católico, 1979.

Amador de los Ríos, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 2 tomos, Buenos Aires, Bajel, 1943.

Andagoya, P. de, *Relación y documentos*, Madrid, Historia 16, 1986.

Anónimo, *Poema de Mío Cid*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

—, *Romancero del Cid*. Recopilación de F. C. R. Maldonado, Madrid, Taurus, 1970.

—, *Cantares de gesta*, Ed. C. Guardiola, Zaragoza, Ebro, 1971.

Arbós Ayuso, C., *Los judíos en la literatura española de los siglos XIII y XIV*, Memoria de licenciatura (inédita), Universidad Complutense, octubre de 1977.

Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, 2 tomos, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

Arié, R., *España musulmana (siglos VIII—XV)*. Vol. III de *Historia de España* de M. T. de Lara, Barcelona, Labor, 1984.

Arjona Castro, A., *La sexualidad en la España musulmana*, Cabra, 1985.

Asín Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada, 1944.

Atero Burgos, V., *Romancero de la provincia de Cádiz*, en *Romancero general de Andalucía*, I, Cádiz, 1996.

—, (ed.), *El romancero y la copla: formas de oralidad entre dos mundos (España-Argentina)*, Sevilla, 1996.

Baena, Juan Alfonso de, *El cancionero de*, Ed. de Eugenio de Ochoa, rep. Buenos Aires, Anaconda, 1949; Ed. de B. Button y J. González Cuenca, Madrid, Visor Libros, 1993.

Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*. Trad. del hebreo por J. L. Lacave, Madrid, Altalena, 1981, 2 tomos.

al-Bakri, Abu ‘Ubayd, *Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik).* Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal, Zaragoza, 1982, Ed. Anubar “Textos Medievales”, 53.

Barea, A., *La ruta*, Barcelona, Plaza y Janés, 1993.
Benito Ruano, E., *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976.
Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, 8ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
Bergua, J., *Refranero español*, Madrid, Ed. Ibéricas, 1968.
Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, 2 tomos, Ed. Casiri, Madrid, 1760-1770.
Bouhdiba, A., *La sexualité en Islam*, París, 1975.
Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., 2ª rep., México, FCE, 1987.
Burgos, A., *Andalucía. ¿Tercer Mundo?*, Barcelona, 1971.
Cabanelas, D. y Fórneas, J. M., «Estado lingüístico de al-Andalus en torno al siglo XI: estudios y perspectivas», *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978), 25-43. Madrid, 1981.
Cabo González, A. *et alii*, «La descripción del moro en *El Quijote*: rasgos físicos», *Boletín de la Asociación Española de orientalistas*, XXV, 1989, 285-294.
Cabrillana, N., *Almería morisca*, 2ª ed., Granada, Univ. de Granada, 1989.
Cadalso, J., *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, Madrid, Cátedra, 1990.
Cancionero castellano del siglo XV. Ordenado por R. Foulché-Delbosc, 2 tomos, Madrid, Casa Editorial Bailly/Baillière, 1912.
Cancionero de obras de burlas provocantes a risa, Ed. J. A. Bellón y P. Jauralde, Madrid, Akal, 1974.
Cancionero de amor y de risa, compilación de J. López Barbadillo, Madrid, Akal, 1977.
Cantera Burgos, F., *Sinagogas españolas*, Rep. Madrid, CSIC, 1984.
Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses, 2ª ediçao, revista e acrescentada pelo Prof. M. Rodrigues Lapa, Coimbra-Vigo, Editorial Galaxia, 1970.
Carmona, A., «Aportación al estudio del contrato matrimonial en el Occidente islámico medieval», en *Miscellanea arabica et islamica*, Lovaina, 1990.

Caro Baroja, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2ª edición, Madrid, Istmo, 1978, 3 tomos.
—, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1976.
—, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI al XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.
—, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967.
Carrasco Urgoiti, Mª S., *El moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XIX)*, Edición facsímil. Granada, 1989.
Castro, A., *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948.
—, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1954; 4ª ed., México, 1971.
Catalán Menéndez Pidal, D., «Ideales moriscos en una crónica de 1344», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII, 1953, 570-582.
Centro de Estudos Fingoy, *Contos populares da provincia de Lugo*, Vigo, Galaxia, 1972.
Cervantes, M. de, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1949.
Chalmeta, P., «Historiografía medieval hispana: arábica», *al-Andalus*, XXXVII, 1972, 353-404.
Cid, J. A., «Romances en Garganta la Olla», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XXX, 1974, 467.
Cirot, G., «La maurophilie littèraire en Espagne au BULLETIN HISPANIQUE, 1938, 150-157, 281-296, 433-447; y 1940, 213-227.
Columela, Lucio Junio Moderato, *De los trabajos del campo*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1988.
Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*, Madrid, Editora Nacional, 1980.
Conde, J. A., *Historia de la dominación de los árabes en España*, Madrid, 1820.
Coplas satíricas y dramáticas de la Edad Media, Ed. E. Rincón, Madrid, Alianza, 1968.
Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1987-1991.
Cortés, M., *Pasado y presente de la música andalusí*, Sevilla, 1996.

—, «Nuevos datos para el estudio de la música en al-Andalus de dos autores granadinos: as-Sustari e Ibn al-Jatib», en *Música oral del Sur*, 1 (1995), 177-194.

Cortés Vázquez, L., *Alfarería popular del Reino de León*, Salamanca, 1987.

Crónicas de los reyes de Castilla. Desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel, Colección ordenada por don Cayetano Rosell, 3 tomos, Madrid, BAC, 1953.

Cruz Hernández, M., «Topografía árabe de la isla de Ibiza a comienzos del siglo HOMENAJE A M. OCAÑA JIMÉNEZ, Córdoba, 1990, 65-94.

Cunqueiro, A., *A cociña galega*, Vigo, Galaxia, 1973.

De Jijena Sánchez, L. R., *Poesía popular y tradicional americana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.

Deleito y Piñuela, J., *El rey se divierte*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

—, …*También se divierte el pueblo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Díaz, J., *Palabras ocultas de la canción folklórica*, Madrid, Taurus, 1971.

Díaz Viana, L., *Rito y tradición oral en Castilla y León*, Valladolid, Ámbito, 1984.

Díez Melcon, G., *Apellidos castellanos-leoneses (siglos IX-XIII ambos inclusive)*, Granada, Universidad de Granada, 1957.

Domínguez Ortiz, A., *La Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, 1984.

Don Preciso (Juan Antonio de Iza Zamácola), *Colección de las mejores coplas de seguidillas, tiranas y polos que se han compuesto para cantar a la guitarra*, Córdoba, Demófilo, 1982 (1ª ed. 1799).

Dozy, R., *Historia de los musulmanes de España*, 4 tomos, Madrid, Turner, 1982.

Duque de Estrada, *Memorias de don Diego Duque de Estrada*, en *Autobiografías de soldados*, Ed. J. M. de Cossío, Madrid, BAE, 1956.

Elliot, J., *La España Imperial (1519-1716)*, Barcelona, Vicens Vives, 1989.

Equipo, A. P., *O clero na literatura popular galega*, Madrid, Akal, 1975.

Escritores anteriores al siglo XV, Recogidos e ilustrados por D. Pascual de Gayangos, Madrid, BAE, 1952.

Espadas Burgos, M., «Aspectos sociorreligiosos de la alimentación española», *Hispania*, 131 (1975), 537-565.

Estebánez Calderón, S., *Escenas andaluzas*, Madrid, Cátedra, 1985.

Fanjul García, S., *El mawwal egipcio*, Madrid, 1976.
—, *Literatura popular árabe*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
Fernández Álvarez, M., *La sociedad española en el Siglo de oro*, Madrid, Gredos, 1989, 2 vols.
Fernández Montes, M. (coord.), *Etnología de las Comunidades Autónomas*, Madrid, CSIC - Ed. Doce Calles, 1996.
Flores, C., *Arquitectura popular española*, 5 vols., Madrid, Aguilar, 1973.
Fórneas, J. M., «Almenar, Almenara (Alminara, Almanara) y Alminar. En torno a un pasaje del "Tatqif" de Ibn Makki», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIX-XXX, Universidad de Granada, 1980-1, 177-188.
—, «¿Algunos posibles arabismos? Datos para un estudio futuro de "arre", "borrego" y "haza"», *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, 1981, 115-124.
Gala, A., *El manuscrito carmesí*, Barcelona, Planeta, 1990.
Gallego Burín, A. y Gámir Sandoval, A., *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1996.
Gámir Sandoval, A., *Organización de la defensa de la costa del reino de Granada desde su Reconquista hasta finales del siglo XVI*, ed. facsímil de la univ. de Granada, 1943, Granada, 1988.
García-Arenal, M., *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
—, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, 2ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1983.
García Cárcel, R., *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, Historia 16, 1989.
—, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
García Gómez, E., *Cinco poetas musulmanes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1959.
—, *Poemas arábigoandaluces*, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1959.
—, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'id al-Magribi*, Barcelona, Seix-Barral, 1978.
—, *Poesía arábigoandaluza*, Madrid, Instituto Faruk Iº, 1952.
Garrido Palacios, M., *De viva voz. Romancero y cancionero al paso*, Valladolid, Castilla Ediciones, 1995.
Gil, R. y Roldán, F., *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus, (I)*, Sevilla, Alfar, 1993.

Gómez Moreno, M., «El arte español hasta los almohades. Arte mozárabe», vol. III de *Ars Hispaniae*, Madrid, Plus Ultra, 1951.
Gómez-Tabanera, J. M., «El refranero español», en *El folklore español*, pp. 389 y ss. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1968.
Góngora, L. de, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967.
González, C., «A diglosia na nosa etnografía», *GRIAL, 60* (1978).
González Casarrubios, C., *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1985.
González Jiménez, M., *En torno a los orígenes de Andalucía*, 2ª ed., Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988.
—, *Alfonso X el Sabio*, Colección Corona de España, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1993.
González Palencia, A., *Literatura arábigo-española*, 2ª ed., Barcelona, 1945.
González Reboredo, J. M., *El folklore en los castros gallegos*, Santiago, 1971.
González Reboredo, X. M., «O folklore dos castros do Incio», *Grial, 31* (1971).
González Turmo, I., *Comida de rico, comida de pobre. Evolución de los hábitos alimenticios en el Occidente andaluz (siglo)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.
Goytisolo, J., «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *Leviatán*, verano 1981, IIª época, nº 4, 87-96.
—, *Reivindicación del conde don Julián*, Barcelona, Seix Barral, 1976.
—, *Libertad, libertad, libertad*, Barcelona, Anagrama, 1978.
Gran enciclopedia gallega, Vigo, a partir de 1974.
Granja, F. de la, «Fiestas cristianas en al-Andalus.1— "Al-Durr al-munazzam" de al—'Azafi». *al-Andalus*, XXXIV (1969), 1-53.
Guettat, M., *La musique classique du Maghreb*, Paris, Sindbad, 1980.
Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Ed., 1976.
—, *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987, trad. de E. J. Verger.
Guzmán, N. (selecc.), *Autorretrato de Chile*, Santiago de Chile, 1966.

al-Hamadani, *Venturas y desventuras del pícaro Abu l-Fath de Alejandría (Maqamat)*, traducción introducción y notas de Serafín Fanjul, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Henríquez de Jorquera, F., *Anales de Granada*, II vols., Ed. de A. Martín Ocete, Granada, 1987.

Hernández Jiménez, F., «El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana», *al-Andalus*, XXIV (1959), 1-62.

Hinojosa y Naveros, E., *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid, Marcial Pons, 1993, ed. fac.

Historia de la Inquisición en España y América, 2 tomos, dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet, Madrid, BAC, 1984 y 1993.

Historia de la literatura española, dirigida por V. García de la Concha, tomos 6, 7, 8 y 9, Madrid, Espasa-Calpe, 1995-1997.

Huici Miranda, A., *Colección de crónicas árabes de la Reconquista. Tomo I "al-Hulal al-mawsiyya", crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, trad. esp. Tetuán, Editora Marroquí, 1952.

—, *Traducción española de un ms. anónimo del siglo XIII sobre la cocina hispano-magribí*, Madrid, 1966.

Hurtado de Mendoza, D., *Guerra de Granada*, Ed. B. Blanco-González, Madrid, Castalia, 1981.

Husayn Munis, *Rihlat al-Andalus*, El Cairo, 1963.

Ibn Battuta, *A través del islam (rihla)*, traducción, introducción, notas e índices de S. Fanjul y F. Arbós, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, trad. de E. García Gómez, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-ard*, Ed. J. H. Kramers, 3ª ed., Leiden, 1967.

Ibn Hayyan, Muqtabis, V. *Crónica del califa Ábdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, trad. M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, IHAC, 1981.

Ibn Quzman, *El Cancionero hispanoárabe*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Idris, H. R., «Le mariage en Occident musulman d'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yar», *Studia Islamica*, XXXI-XXXII, 1970, 157-167.

al-Istajri, *Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae*, Ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 3ª ed. Leiden, Brill, 1967.

Janer, F., *Condición social de los moriscos de España*, Barcelona, Alta Fulla, 1987.

Juan León Africano, *Descripción general del África*, traducción, introducción, notas e índices de Serafín Fanjul, Madrid, Lunwerg, 1995.

Juderías, J., *La leyenda negra*, Madrid, 1986.

Keller, W., *Historia del pueblo judío*, Barcelona, Omega, 1969.

Lacarta, M., *Diccionario del Siglo de Oro*, Madrid, Aldebarán, 1996.

Lacoste, Y., *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passé du Tiers Monde*, París, Maspèro, 1973.

Ladero Quesada, M. Á., *Granada, historia de un país islámico*, Madrid, 1969; 3ª ed., Madrid, 1989.

—, *Lecturas sobre la España histórica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998.

Lafuente Alcántara, E., *Ajbar maymu'a*, colección de obras arábigas que publica la Real Academia de la Historia, I, Madrid, 1867.

Lapesa, R., *Historia de la lengua española*, 9ª ed., Madrid, Gredos, 1986.

Lapeyre, H., *Geografía de la España morisca*, Valencia, 1986.

Lévi-Provençal, E., *La civilización árabe en España*, trad. I. de las Cagigas, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1953.

—, *España musulmana*, tomo IV de la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, (711-1031), trad. E. García Gómez. Madrid, Espasa-Calpe, 1957.

—, *España musulmana (711-1031). Instituciones y vida social e intelectual*, Arte Califal por L. Torres Balbás, trad. E. García Gómez, tomo V de la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1965.

— y García Gómez, E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Madrid, Moneda y Crédito, 1948.

Lewis, B., «Raza y color en el Islam», *al-Andalus*, XXXIII (1968), 1-51.

Libro de la Escala de Mahoma, según la versión latina del siglo xiii de Buenaventura de Siena. Trad. del latín de J. L. Oliver Domingo y prólogo de Mª J. Viguera, Madrid, Siruela, 1996.
Lizárraga, R. de, *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid, Historia 16, 1987.
López-Baralt, L., *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1985.
Longás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.
Lorente Rivas, M., «Etnografía polifónica del fandango en la provincia de Granada», en *Música oral del Sur*, 1 (1995), 162-176.
Luque Baena, E., *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*, Madrid, Tecnos, 1974.
Lynch, J., *España bajo los Austrias*, 2 vols., 6ª ed., Barcelona, Península, 1989.
Machado y Álvarez, A., *Cantes flamencos*, Madrid-Buenos Aires, 1947; y Madrid, Ediciones Demófilo, 1975.
Mahdi, Salah el—, *La musique arabe*, París, 1972.
—, «La danse folklorique en Tunisie», en *Música oral del Sur*, 1 (1995), 108-115.
Mandly Robles, A., «Verdiales: la raíz y el ritmo», en *Música oral del Sur*, 1 (1995),128-161.
Manrique, Jorge, *Cancionero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
Marañón, G., *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, 10ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
—, *Vida e historia*, 8ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1962.
—, *El Conde-Duque de Olivares*, 12ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1965.
Maravall, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
Marcos Marín, F., «El legado árabe de la épica hispánica», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, 396-419, El Colegio de México (México).
Mármol Carvajal, Luis del, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Madrid, BAE, 1946.

Martínez Díez, G., *Fernando III, Corona de España*. Palencia, Diputación provincial de Palencia, 1993.
Martínez Llopis, M., *Historia de la gastronomía española*, Huesca, La Val de Onsera, 1995.
Martínez Meléndez, Mª C., *Estudio de los nombres de los oficios artesanales en castellano medieval*, Granada, 1995.
Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
—, *Introducción a la etnografía*, Madrid, Istmo, 1967.
Mazzoli-Guintard, Ch., *Villes d'Al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996.
Mena, Juan de, *El laberinto de fortuna o las Trescientas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
Mendoza, Fray Íñigo de, *Cancionero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
Menéndez Pidal, R., *Floresta de leyendas heroicas españolas*, 3 tomos, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
—, *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
—, *Poesía árabe y poesía europea*, 5ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
—, *Los romances de América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
—, *Flor nueva de romances viejos*, 15ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1965.
Mercado, J., *La seguidilla gitana*, Madrid, Taurus, 1982.
Mérimée, P., *Viajes a España*, 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1990.
Molina, R., *Misterios del arte flamenco*, Barcelona, Sagitario, 1967.
Moncada, Francisco de, *Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
Montemayor, Jorge de, *Los siete libros de la Diana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
Montoro, Antón de, *Cancionero*, Ed. E. Cotarelo, Madrid, 1900.
Moreno Navarro, I., *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, Madrid, Siglo XXI, 1972.
Münzer, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal*, Madrid, Polifemo, 1991, XXIV + 325 p., *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*,

versión del latín, noticia preliminar y notas por J. Puyol, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1924.
al-Muqaddasi, *Descriptio Imperii Moslemici*, Ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1967, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, III, 3ª ed., trad. parcial de Ch. Pellat.
Nadal J., *La población española*, Barcelona, Ariel, 1971.
Navarro y Rodrigo, C., *El Cardenal Cisneros*, Madrid, Sarpe, 1986.
Noriega Varela, A., *Montañesas*, Madrid, 1910.
Nueva recopilación de las leyes de estos reynos hecha por mandado de..Felipe Segundo.. que se ha mandado imprimir por Felipe Quarto, ed. facs. Valladolid, Lex Nova, 1982.
Olagüe, I., *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, París, 1969.
Olesa Muñido, F. F., *La galera en la navegación y el combate*, Madrid, 1971, 2 tomos.
Olivera Poll, A. y Abellán, A., «Las nuevas poblaciones del siglo HISPANIA, XLVI (1986), 299-325, Madrid, CSIC, 1986.
Palencia, Alonso de, *Crónica de Enrique IV*, escrita en latín por A. de P., trad. castellana por A. Paz y Meliá, Madrid, 1904; y BAE, Madrid, 1973.
Pasamonte, J., *Vida y trabajos de Jerónimo de Pasamonte*, en *Autobiografías de soldados*, Madrid, BAE, 1956.
Peña, S., «al-Andalus en Ibn al-Sid al-Batalyawsi», en *Homenaje al Prof. J. Bosch Vilá*, II, 947-953, Granada, 1991.
—, *Ma'arri según Batalyawsi. Crítica y poética en al-Andalus, siglo XI*, Universidad de Granada, 1990.
—, «Gramáticos en al-Andalus de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn al-Batalyawsi», *Sharq al-Andalus*, 8, Alicante, 1991, 43-53.
Pérez de Herrera, C., *Amparo de pobres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
Pérez de Hita, G., *Historia de los vandos de los Zegríes y Abencerrages cavalleros moros de Granada… etc.*, Madrid, El Museo Universal, 1983.
Pérez Galdós, B., *Episodios Nacionales*, 5 vols. (en vol. 4º *Aita Tettauen*), Madrid, Aguilar, 1981.

Piel, J. M., «Toponimia Germánica», en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, 531-560. Dirigida por M. Alvar *et al.*, 2 vols + 1 sup. Madrid, CSIC, 1960.

—, «Antroponimia germánica», en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, 421-444. Dirigida por M. Alvar *et al.*, 2 vols + 1 Sup. Madrid, CSIC, 1960.

Poema de Fernán González, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

Poerio, Orio, *La cucina siciliana di derivazione araba*, Palermo, 1978.

Poesía crítica y satírica del siglo XV, Ed. J. Rodríguez Puértolas, Madrid, Castalia, 1981.

Ponz, A., *Viaje de España*, xviii tomos en 4 vols., Madrid, Aguilar, 1988.

—, *Viaje fuera de España*, tomos I y II, Madrid, Aguilar, 1989.

Primera Crónica General de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289, publicada por R. Menéndez Pidal, II tomos, Madrid, Gredos, 1955.

Quevedo, F. de, *Obras Completas*, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1961.

Ramos, A., «Croisement d'images: al-Andalus dans la littèrature contemporaine», en *1492: L'Heritage culturel arabe en Europe*, Ed. M. Barbot, Estrasburgo, 1994.

ar-Razi, «La Description de l'Espagne d'Ahmad al-Razi», trad. francesa del texto reconstruido por A. A. Lévi-Provençal, 18 (1953), 51-108.

Refranero español, Estudio, notas y selección de F. C. Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1961.

Ribera, J., *La música árabe y su influencia en la española*, Madrid, 1985.

Riesgo Pérez-Dueño, J. M., "'Imán' y R. J. Sénder", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 14, 1992, Universidad Complutense, Madrid.

Rizzitano, U., «A proposito di arabismi nel siciliano», *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, XII, Palermo, 1973, 5-15.

Rodríguez López, J., *Supersticiones de Galicia*, Lugo, Ed. Celta, 1974.

Roldán Castro, F., *El Occidente de al-Andalus en el Atar al-bilad de al-Qazwini*, Sevilla, Alfar, 1990.

—, «El Oriente de al-Andalus en el Atar al-bilad de al-Qazwini», *Sharq al-Andalus*, 9, Universidad de Alicante, Alicante, 1993.

—, *Niebla musulmana (siglos VIII—XIII)*, Huelva, Diputación Provincial, 1993.
Romancero español, Selec. y estudio de L. Santullano, Madrid, Aguilar, 1961.
Rossy, H., *Teoría del cante jondo*, Barcelona, 1966.
Rueda, Lope de, *Comedia Eufemia*, *Comedia Armelina*, *El Deleitoso*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
Sánchez Albornoz, C., *El Islam de España y el Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1974.
—, *La España musulmana*, 2 vols., 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
—, *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1956.
Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos Vº*, Madrid, BAE, LXXX, LXXXI, LXXXII, Madrid, Atlas, 1955-1956.
Santillana, Marqués de, *Canciones y decires*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
Saramago, J., *Cuadernos de Lanzarote*, Madrid, Alfaguara, 1997.
Seco de Lucena, L., *Topónimos árabes*, Universidad de Granada, Granada, 1974.
Sem Tob de Carrión, *Proverbios morales*, Ed. Guzmán Álvarez, Salamanca, Anaya, 1970.
Sender, R. J., *Imán*, Ed. crítica de F. Carrasquer, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992.
Seoane, L., *Comunicacións mesturadas*, Vigo, Galaxia, 1973.
Seseña, N., *La cerámica popular en Castilla la Nueva*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
Sola, E., *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, Tecnos, 1988.
Solá-Solé, J. M., *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, 1983.
Sosa, Antonio de, *Diálogo de los mártires de Argel*, Ed. de Emilio Sola y J. M. Parreño, Madrid, Hiperión, 1990.
Taboada, X., *Etnografía galega*, Vigo, Galaxia, 1972.
Terés, E., «"Enseñanzas de Ibn Hazm" en la *Yadwat al-Muqtabis* de al-Humaydi». *al-Andalus*, XXIX, 1964, 147-178.

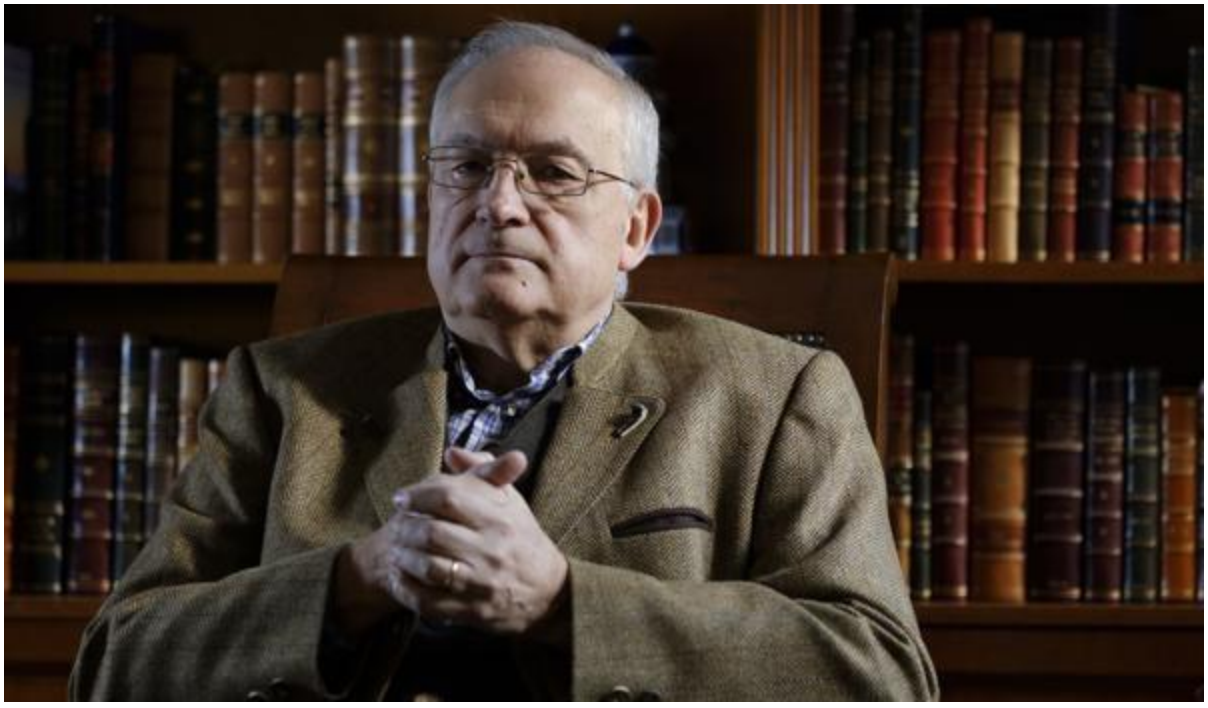
—, *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial*, tomo I, Madrid, CSIC, 1986.
—, «“An-Nazur”, “Al-Manzar” y “An-Nazra” en la toponimia hispanoárabe». *al-Andalus*, XXXVII, 1972, 325-335.
—, «Yinan Dawud > Gerindote». *al-Andalus*, XXXV, 1970, 203-209.
—, «“Al-Walaya”, topónimo árabe». *al-Andalus*, XXXIII, 1968, 291-309.
Terrasse, H., «Citadins et grands nomades dans l’Histoire de l’Islam», en *Studia Islamica*, *XXIX*, 1969, pp. 14-15.
—, *Islam d’Espagne, une rencontre de l’Orient et de l’Occident*, París, 1958.
Torres Montes, F., *La artesanía, las industrias domésticas y los oficios en el Campo de Níjar. Estudio lingüístico y etnográfico*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1993.
Trapero, M. (ed.), «La décima popular en la tradición hispánica». *Actas del Simposio Internacional sobre la décima*. Las Palmas de Gran Canaria, 1994.
Trovadores, juglares y poetas españoles. Del siglo XI al XV, selec. de Josefina Delgado, Buenos Aires, 1973.
al—‘Udri, *Nusus ‘an al-Andalus min kitab Tarsi‘al-ajbar*, Ed. al-Ahwani, Madrid, 1965.
Valera, Mosén Diego de, *Crónica de los Reyes Católicos*, Ed. y estudio de J. de M. Carriazo, Madrid, 1927.
Vallvé, J., Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica. Discurso de recepción en Academia de la Historia de —, Madrid, 1989.
—, «Al-Andalus como España», en *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Academia de la Historia, 1997.
Vansina, J., *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966.
Viguera, M. J., «al-Andalus como interferencia», en *Comunidades islámicas en Europa* (comp. M. Abumalham), Madrid, 1995.
—, «Arabismo y valoración de al-Andalus», *Actas I Simposio de la Sociedad de Estudios Árabes* (Salamanca, 1994), Madrid, 1995.
— y otros, *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, tomo VIII-I de la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

Villena, Enrique de, *Obras Completas*, III vols., Madrid, Turner, 1994.
Vincent, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987.
Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, 2ª ed., Chicago-Londres, 1966.
al-Wansarisi, *al-Mi'yar al-mu'rib wa-l-yami' al-mugrib 'an fatawi ahl Ifriqiya wa-l-Magrib*, 13 vols., Rabat-Beirut, 1981.
Watt, M., *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
Xerez, F. de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid, Historia 16, 1985.
al-Yahiz, *Libro de los avaros*, traducción, introducción, notas e índices de Serafín Fanjul, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1992.
Zamora Vicente, A., *Dialectología española*, 2ª ed., Madrid, 1966.
Zanón, J., *Índice analítico de materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe: nómina fluvial*, Granada, CSIC, 1990.

Índice de abreviaturas

ALEA = Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía.
ALEANR = Atlas lingüístico y etnográfico de Aragón, Navarra y Rioja.
And. = *al-Andalus* (revista).
ant. = antiguo.
ár. = árabe/es.
art. = artículo.
c. = *circa*.
cap. = capítulo.
cast. = castellano/os.
cf. = confert.
Cor. = Corominas.
doc. = documentación.
DRAE = Diccionario de la Real Academia de la Lengua.
ej. = ejemplo.
ELH = Enciclopedia Lingüística Hispánica.
esp. = español/es.
Hª = Historia.
loc. cit. = lugar citado.
ob. cit. = obra citada.
p. = página (omitida cuando el contexto es suficientemente claro).

pl. = plural.
pop. = popular.
prgf. = parágrafo.
prov. = provincia.
rep. = reimpresión.
s. = siglo.
trad. = traducción.
v. g. = *verbi gratia*.
vol. = volumen.



SERAFÍN FANJUL GARCÍA (Madrid, 4 de septiembre de 1945) es un arabista e historiador español, especializado en temas del mundo islámico y el desarrollo de España como Estado nación.

Se doctoró en Filosofía y Letras, especialidad en filología semítica, por la Universidad Complutense de Madrid; se considera discípulo de Emilio García Gómez. Su memoria de licenciatura la dedicó a *Ahmad Rami*, poeta popular y su tesis fue sobre *El mawwal egipcio, expresión literaria popular* (1973). Se licenció también en Historia de América y en 2011 fue elegido miembro de la Real Academia de la Historia.

Fue director del Centro Cultural Hispánico de El Cairo y es actualmente catedrático de Literatura Árabe en la Universidad Autónoma de Madrid. Colabora como columnista en el periódico *ABC* y colaboró igualmente en *El Independiente*, *La Gaceta* y en el diario electrónico *Libertad Digital*.

Notas

Antiprólogo

[1] Publicado en *El País* (11 de agosto de 1984). <<

Prólogo

[1] *La Voz de Galicia*, 3-9-1981. <<

[2] *El País*, 14-5-1986. <<

[3] *al-Qantara*, III, 1986, XII. <<

[4] *Legatio Babylonica*, Valladolid, 1946, 210. <<

[5] *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza-Taurus, 1974, 14. <<

[6] *Disertaciones y opúsculos*, II, 397. <<

[7] H. M. Stanley, *Viaje en busca del Dr. Livingstone al Centro de África*, Madrid, Anjana Ediciones, 1981, 63. <<

[8] Sobre todo ello, Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passé du Tiers Monde*, París, Maspèro, 1973, 89-90. <<

[9] *Libertad, libertad, libertad*, Barcelona, Anagrama, 1978, 109. Obviamos, por no salirnos del tema, la enumeración exhaustiva de acciones militares habidas de entonces acá, pero baste recordar los nombres de Chad, Granada, Malvinas, Nicaragua, Panamá, Iraq, Yugoslavia… para comprobar, una vez más, que la época de la coacción por la fuerza no ha terminado. <<

[10] Ob. cit., 120. <<

[11] E. R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppresion*, Princeton, 1982, 16. <<

[12] Ob. cit., 115. <<

[13] Ob. cit., 112. <<

[14] P. de Andagoya, *Relación y documentos*, Ed. de A. Blázquez, Madrid, Historia 16, 1986, 139 y P. Cieza de León, *El señorío de los incas*, Ed. M. Ballesteros, Madrid, 1985, 141, 224, etcétera. <<

[15] Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Alianza, 1987, 492, 570, 572, 573. <<

[16] al-Wansarisi, *al-Mi'yar al-mu'rib wal-yami' al-mugrib 'an fatawi ahl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, vol. XII, 258. Rabat, 1981-3, 13 vols. <<

[17] C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, Madrid, Espasa-Calpe, 118. <<

[18] A envenenador confeso (siglo XVII): “Le dieron cien azotes en la cárcel, a un poste y cortaron los dedos de cada mano con que polvoreaba el solimán” (A. de Contreras, *Vida del capitán A. de Contreras*, Madrid, Alianza, 1967, 189). <<

[19] *Vida y trabajos de J. de Pasamonte (Autobiografías de soldados del siglo XVII)*, BAE, vol. 90, Madrid, 1956, 15; y en la misma obra (16): "rompiéronle (los turcos) los brazos en dos partes y las piernas en otras dos, y le dejaron tendido en aquella arena, llamando a Dios con alaridos. Un renegado, a media noche, lo degolló y el patrón se holgó". <<

[20] C. de Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, II, 73, Leiden, Brill, 1905; sobre el mismo castigo (en Marruecos, 1791) puede verse Potocki, *Voyages en Turquie et en Egypte, en Hollande et au Maroc*, I, 265, París, Fayard, 1980. <<

[21] La gran revuelta de los *zany* en las marismas y salitrales del sur de Iraq en el siglo IX ilustra bien la explotación infrahumana a que se sometía a grandes masas de esclavos negros y no precisamente a manos de plantadores brasileros o mineros de Potosí. Sobre ello ver at-Tawhidi, *Kitab al-imta' wa-l-mu anasa*, I, 18:71, 2:74, 9:77, 9:212, El Cairo, 1373 H. (1953), ed. A. Amin y A. az-Zayn; y también at-Tabari, *Ta rij ar-rusul wa-l-muluk*, El Cairo, 1969, ed. M. A. Fadl, IX, 410, 470, 477, 504, 505. <<

[22] Sobre modos de adquisición de esclavos, vid. 15-19, en E. R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppresion*, Princeton, Univ. Press; también sobre el comercio de esclavos entre Sudán y Egipto en época otomana, vid. A. Raymond, *Artisans et comerçants au Caire au XVIII siècle*, I, 157-164, Beirut, 1974; y A. Raymond y G. Wiet, *Les marchés du Caire*, 223-229, París-El Cairo, IFAO, 1979. <<

[23] Vid. v.g., en la cuentística popular argelina relatos que muestran bien el fenómeno (Mouliéras-Lacoste, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, París, 1965, 347, 523, 534). <<

[24] Cuentos del Sáhara Oc. tienden a justificar la *merecida* esclavitud que padecen los negros, por ejemplo en J. A. de Marco, “Análisis de los cuentos escuchados entre los Erguibat”, *Almenara*, 7-8 (1975), 222-228. <<

[25] Repulsión hacia los negros que sienten los árabes (L. Marcel Devic, *Le pays des Zendjs ou la Côte Orientale d'Afrique au Moyen-Age*, París, 1883, rep. Amsterdam, 1975, 132). <<

[26] Ibn Battuta, *A través del Islam*, 344. <<

[27] “El beduino envidia al sedentario; también procura vengarse de él en nombre de antiguas tradiciones. Al llegar la cosecha los beduinos dejaron en paz a la gente por el escaso provecho que había ya en insistir en tales prácticas” (en 1799, al-Yabarti, *Ta rij ‘aya ib al-atar fi-t-tarayim wa-l-ajbar*, II, 351, Beirut, s.d.). <<

[28] Sobre prohibiciones y discriminaciones a cristianos obligándoles a vestir de negro o azul, ver Yabarti, II, 481; o sobre prejuicios antijudíos ver Ibn Battuta, 393, llegándose a la interdicción de montar en mula en ciudad poblada por musulmanes (ver Potocki, *Voyages*, I, 172). <<

[29] al-Yahiz, *Libro de los avaros*, 211, Madrid, 1984. <<

[30] P. Guichard, *Al-Andalus*, citando *al-Muqtabis*, Barcelona, Barral, 1986, 213. <<

[31] Vid. I. Goldziher, “The Shu’ubiyya”, *Moslem Studies*, Londres, 1967, I, 157. <<

[32] Goldziher, ob. cit., 145-6. <<

[33] Insistimos en la incorrección de esta denominación: no sólo es vejatoria, también aúna ambigüedad e incorrecciones varias. <<

1. Datos para una revisión

[1] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos…*, 61. <<

[2] *Los moros*, paradigma de lujuria y salacidad reflejado por los cronistas comparándolos a los indígenas. Vid. por ejemplo, Ocaña, 144 y 173. <<

[3] El desaguisado estético en el Albaicín y las prospecciones arqueológicas en el solar impulsaron a la Junta de Andalucía a retrasar la construcción; no obstante, los neomusulmanes hablan de "nueva forma de intolerancia" e incluso de que "los arqueólogos no dan por finalizadas estas prospecciones porque se pueden quedar sin empleo" (*El Mundo*, 20-4-1996): ellos solos se califican al acudir a argumentos de tal especie. Por último, el Ayuntamiento de Granada autorizó la construcción tras la modificación del proyecto inicial, respetando los restos arqueológicos que se pretendían destruir (*El Mundo*, 7-1-1998). <<

[4] Braudel, *El Mediterráneo*, II, 192 y ss. Sin embargo, es interesante el matiz geográfico que introduce M. García-Arenal (ob. cit., 117) para los moriscos de Castilla la Nueva: “Pese a su voluntad de mantenerse aparte, otras fuerzas iban limando todo aquello por lo que se diferenciaban. La expulsión de 1609-1614 vino, en realidad, a cortar de raíz un proceso avanzado de integración y de disolución como grupo de los moriscos, al menos en lo que a Castilla se refiere”. <<

[5] Elliott, *La España imperial*, 52. Ceuta, conquistada en 1415 por los portugueses; y Melilla en 1497 por los españoles; Orán en 1509; Trípoli de Berbería en 1511, dentro de la estrategia de Fernando el Católico de apoyar en la costa norteafricana la ruta hacia el granero siciliano. Ver Braudel, *El Mediterráneo*, I, 178. <<

[6] J. Lynch, *España bajo los Austrias*, 117; otros ataques tuvieron lugar contra Cullera (1503), Almería (1523), etcétera. <<

[7] Bandoleros musulmanes irredentos que se ocultaban en las serranías y se dedicaban a una guerrilla por completo irregular y que más tenía de bandidaje que de lucha por la fe. <<

[8] Mármol, *Rebelión*, Libro II, cap. I, 157. <<

[9] F. F. Olesa Muñido, *La galera en la navegación y el combate*, I, 164. <<

[10] M. Fernández Álvarez, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, I, 208. <<

[11] Vid. Gámir, 127 y ss. <<

[12] Gámir, ob. cit., 86. <<

[13] Fernández Álvarez, ob. cit., I, 214. Caro Baroja (*Los moriscos del reino de Granada*, 188) refiere cómo los pueblos de Sorbas y Purchena (Almería) se convirtieron durante la rebelión de los moriscos de 1569 en grandes centros de contratación de ventas y trueque de cautivos cristianos a cambio de armas de los piratas argelinos, convirtiéndose esta actividad en un negocio excelente. <<

[14] Fernández Álvarez, ob. cit., I, 209. Igualmente en el testamento del rey D. Enrique II encontramos una manda para rescates: “Otrosí mandamos que sean sacados cien captivos de tierra de Moros, é que sean todas mugeres mozas de quarenta años ayuso” (Crónica del rey don Enrique II de Castilla en *Crónicas de los reyes de Castilla*, II, ed. C. Rosell, p. 40). Y en el testamento de Juan I: “Otrosí mandamos por nuestra ánima que sean sacados de tierra de Moros cien captivos omes é mugeres é criaturas” en *Crónicas de los reyes de Castilla*, II, 187. <<

[15] Navarro y Rodrigo, 46 y ss. <<

[16] Caro, *Los moriscos del reino de Granada*, 83. <<

[17] Id., ibid., 81. <<

[18] M. García-Arenal acepta la definición de conflicto “colonial” para los moriscos de Aragón, Valencia y Granada, si bien matiza en lo referente a los de Castilla (*Inquisición y moriscos*, 115). <<

[19] Sobre tecnología como refuerzo político del imperialismo, vid. E. J. Hobsbawm, *La era del imperio* (1875-1914), 15 y ss., Barcelona, Labor, 1989. <<

[20] Vid. Münzer, 71, a su paso por Sorbas, Tabernas, etc.; y Mármol, *Rebelión*, Libro II, cap. X, 165. <<

[21] “La fecundidad de los hebreos, unida a su consanguinidad, en oposición a la esterilidad de gran parte de los ‘cristianos viejos’(tema que preocupó a muchos economistas del siglo XVII que veían la misma fecundidad entre los moriscos) es cosa de la que tenían conciencia hombres como el bachiller Felipe de Nájera” (Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, 417). Respecto a los moriscos el problema era más grave, por ser más numerosos, habitar zonas rurales, es decir estar dispersos y tener un carácter aun más prolífico que los *marranos*: vid. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 51. <<

[22] Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 207. <<

[23] “Se ha dado una cifra total de 200 000 religiosos regulares y seculares durante el reinado de Felipe IV, pero no existen estadísticas que merezcan confianza. Un escritor contemporáneo, Gil González Dávila, coloca en 32 000 el número de dominicos y franciscanos y, según las Cortes de 1626, existían en España 9000 casas religiosas sólo para hombres en Castilla” (Elliott, 339). <<

[24] No está de más recordar que la poliginia (la única poligamia posible entre musulmanes) de hecho ha existido y existe en proporciones mucho menores de lo que se cree en Europa, en todas las épocas. Si acaso, se produce en la vida de un hombre una serie de monogamias sucesivas tras repudio de la primera mujer, por ej. por haber envejecido. Sobre poligamia, vid. *Corán*, 4-3 y 4-128. Sobre el problema general de la poligamia señalan Beals-Hoijer: "en la mayoría, si no en todas las llamadas sociedades polígamas, la monogamia es estadísticamente la forma predominante. La razón de esto es clara: la proporción entre los nacimientos de varones y hembras en cualquier sociedad humana es aproximadamente la misma, y si esta proporción se mantiene entre los sexualmente maduros, la preponderancia de matrimonios plurales significa que un número considerable de hombres o de mujeres permanecen solteros. Ninguna sociedad puede mantenerse bajo tales condiciones; las tensiones emocionales serían demasiado grandes para que sobreviviera" (Beals, R.-Hoijer, H., *Introducción a la Antropología*, 522, Madrid, Aguilar, 1972). <<

[25] Elliott, *La España imperial*, 332. <<

[26] Así parece entenderlo Elliott (ob. cit., 319), pero el argumento se vuelve contrario, pues habrían sido las regiones del sur las que recibieron emigrantes del norte y de Castilla, como consecuencia del empobrecimiento ocasionado por las guerras de Flandes y el corte del comercio con los holandeses en tiempo de Felipe II. <<

[27] Son bien conocidas las trabas que dificultaban el paso a Indias de moriscos, aunque no consiguiesen impedirlo del todo, como se pretendía. El soborno de los oficiales reales y la imposibilidad en múltiples casos de verificar las filiaciones debieron abrir notables bocarones en la malla, de eficacia relativa. En lo que atañe a los judaizantes todo ello está bien reseñado por Caro Baroja (*Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, II, 357 y ss.) que muestra cómo personajes y, desde luego, comerciantes bien situados en la sociedad colonial fueron perseguidos y castigados con diversos tipos de penas. <<

[28] Las alzas y descensos de población en la época se ajustan a circunstancias muy variadas y en todo caso los datos de la Corona de Castilla no son extrapolables a la de Aragón: en la expulsión de 1609, salió el 12,6 % de “aragoneses” y sólo el 1,3 % de “castellanos” (lo cual en Valencia significaba el 25 % de la población y en Aragón propiamente dicho, el 15,2 %). Compárese ese bajo porcentaje “castellano” con la pérdida de 500 000 personas durante la peste de 1598-1602, o con la salida de 5000 almas anuales hacia América. El momento culminante de densidad de población en Castilla habría tenido lugar entre 1530 y 1570 produciéndose luego un descenso notable. En Cataluña el alza habría llegado hasta principios del XVII. (Sobre todo ello, vid. J. Nadal, *La población española*, Barcelona, 1971, 35, 38-9, 54.) <<

[29] G. Marañón, *Ensayo biológico sobre Enrique IV y su tiempo*, 104, 10ª ed., Madrid, 1964. <<

[30] Marañón, id. ibid. <<

[31] Marañón, ob. cit., nota 1, 108. <<

[32] *Levítico*, 18-22, condena tajante; *Levítico*, 20-13, pena de muerte. <<

[33] Pragmática de los Reyes Católicos de 22 de agosto de 1497 (*Nueva Recopilación*, 1, Iª, tit. 21, libro 8º, Valladolid, 1982). Con anterioridad, el viajero Münzer refiere: “El mismo día, después de comer, al salir de Almería, en las afueras, vimos una alta columna amurallada, en la cual estaban colgados por los pies seis cristianos de Italia, convictos de sodomía. Los cuelgan primero por el cuello, como nosotros (en Alemania), y luego por los pies. Antes [*sic*] del juicio les cortan los testículos y se los cuelgan al cuello, porque los españoles tienen odio a este vicio y lo castigan duramente, y con razón, porque es contra natura y bestial” (Münzer, 83). <<

[34] Un maestro y su discípulo, ejecutados tanto por sodomitas como por “blasfemar” contra el Profeta (Ibn Battuta, 744). <<

[35] En Zabid (Yemen), Ibn al-Muyawir, Ta rij al-mustabsir, I, 70, ed. Löfgren, Leiden, Brill, 1951. <<

[36] Ibn ‘Abdun, 157. <<

[37] Ibn ‘Abdun, 150. <<

[38] al-Hamadani, *Venturas y desventuras del pícaro Abu l-Fath de Alejandría (Maqamas)*. Trad. S. Fanjul, Madrid, Alianza, 1988. <<

[39] Misma idea de domingos licenciosos en el monasterio de al-Mirbad en el *Cuadro báquico* (*maqama* 49) de al-Hamadani. <<

[40] Juan León Africano (*Descripción*, 144): “A esa canalla no se le permite entrar en las mezquitas, en los centros de comercio ni en los baños y las casas honradas; y menos pueden detentar las posadas próximas a los templos, donde se albergan los comerciantes de clase alta. Todo el pueblo les desea la muerte”. <<

[41] J. L. Africano, *Descripción*, 155. <<

[42] J. L. Africano, ob. cit., 157. <<

[43] Caro Baroja (*Los moriscos del reino de Granada*, 57) inserta la siguiente nota: “El rey alçado en el Alpuxarra se llama don Hernando Ceguer, alguazil que era de Cádiar, el cual tomó a todos los escrivanos de Ugíjar y los sacó por las calles pregonándolos por ladrones y los ahorcó, y luego quemó en la plaça cuantos processos y papeles tenían”. Mármol y Hurtado de Mendoza nos ilustran con numerosísimos casos parejos de beneficiados, curas, etc. Vid. infra. <<

[44] La rivalidad económica revestía múltiples facetas: desde la decadencia de la producción y comercialización de la seda —ya registrada desde 1528-9 por N. Cabrillana (*Almería morisca*, 116 y ss.) como simultánea a la entrada de paños catalanes en Almería— hasta la afluencia de mercaderes y mercaderías de todo tipo al antiguo reino nazarí desde la misma Reconquista, con los perjuicios consiguientes para el pequeño comercio tradicional, familiar, musulmán (Cabrillana, ob. cit., 115), incapaz de competir con quienes detentaban un mayor respaldo financiero. <<

[45] Caro, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, II, 363. El mismo Caro (Id. ibid., II, 365) define bien la situación: "(…) el concepto de neo-cristianismo dio lugar a situaciones contrarias unas a otras: no se ajusta el comportamiento de los individuos que pertenecen a la comunidad a una regla general. Unos son obispos, alcaides y corregidores; otros, pobres indigentes. Unos terminan como fieles católicos; otros, como mártires de la ley vieja. Unos defienden los intereses de España; otros contrabandean y espían (…) es más que sospechoso lo que se dice y repite sobre la práctica de azotar Cristos y ultrajar imágenes, pero es evidente que los cristianos nuevos debieron contribuir no poco a que ciertas partes del Nuevo Mundo, sobre todo las islas, cayeran a veces en manos de los enemigos de la monarquía española, quedando después como judíos públicos". <<

[46] Caro, *Los moriscos del reino de Granada*, 129. <<

[47] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, 59. <<

[48] Caro, *Los moriscos…*, 130. <<

[49] M. García-Arenal, ob. cit., 50 y ss. <<

[50] M. García-Arenal, ob. cit., 97. <<

[51] Mismos errores que cometen hoy en día los árabes que aprenden español: v.g. confusión entre vocales e/i, o consonantes como b/p.; uso inadecuado, u omisión, de artículos, etc. Las comedias de Lope de Vega, en sus diálogos, dan buena referencia del fenómeno. Por ej., “les hazían decir çebolla, y el que era morisco dezía *xebolia*, y, en cambio, allí donde había una x en castellano metía una ç” (Caro, *Los moriscos*.., 135). <<

[52] Mármol, *Rebelión*, Libro II, cap. X, 164. <<

[53] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, 54. <<

[54] Caro, *Los moriscos…*,132. <<

[55] Id. ibid., 133. <<

[56] M. García-Arenal, ob. cit., 55. <<

[57] Mármol, *Rebelión*, Libro I, cap. XXIV, 154. Sobre la “inquisición”, censura y quema de obras musulmanas heterodoxas por musulmanes es bien expresivo el repaso del *Fihrist* de Ibn an-Nadim (siglo x): infinidad de composiciones de *mu’tazilíes*, *si’íes*, etc. fueron eliminadas y se prohibió copiarlas, es decir, se impidió que sobrevivieran. <<

[58] Caro, *Los moriscos*, 161. <<

[59] Mármol, *Rebelión*, Libro II, cap. I, 157. <<

[60] Mármol, ob. cit., Libro II, cap. X, 165. <<

[61] Caro, *Los moriscos*.., 141; en la misma línea establecida por Alfonso X ("De qué pena merescen los que baldonan a los conversos", *Código de las siete partidas*, III, 433). <<

[62] Caro, *Las formas complejas de la vida religiosa (s. XVI y XVII)*, 505. <<

[63] “Yo no creo, en suma, en la interpretación marxista de la Inquisición, según la cual ésta se fundó para allegar dineros; pero tampoco creo en la conservadora, que hace de ella un tribunal honorable más (…). Creo que fue simplemente un duro instrumento del poder político, que terminó siendo más fuerte que quien le había dado el ser (…). La Inquisición terminó como muchas instituciones, no sirviendo a esto o aquello, sino teniendo en sí misma su propio fin. Y éste es acaso el vicio peor que puede achacársele” (Caro, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I, 356-7). <<

[64] “Se estima que 500 000 personas fueron declaradas culpables de brujería y murieron quemadas en Europa entre los siglos XV y XVII” (M. Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, 181, Madrid, 1985); también sobre quema de brujas en Europa, vid. F. Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, 412, La Habana, 1975. <<

[65] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, 45. La actuación antimorisca de la Inquisición a comienzos del XVI está bien resumida por R. Benítez Sánchez-Blanco en “Carlos V y los moriscos granadinos”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, I, 475-487. <<

[66] M. García-Arenal, ob. cit., 38. Las cifras ofrecidas por García Cárcel (*Hª de la Inquisición en España y América*, 911-913) para Valencia y Zaragoza son muy similares: en Valencia, de 1566 a 1615, 3661 causas, con un 53,7 % de reconciliados, 28,8 % de penitenciados y 1,4 % de quemados en persona (38 individuos); en Zaragoza, de 1566 a 1620, 3928 causas, de las cuales el 60,1 % acabó con la reconciliación de los reos, el 22,6 % con su penitenciación, y el 3,7 % con la ejecución.

El mismo García Cárcel, que desglosa los perseguidos por el Tribunal en numerosos apartados (judaizantes, moriscos, luteranos, proposiciones heréticas, alumbrados, supersticiones, bigamia, ofensas al Sto. Oficio, varios, etc.) concluye: "El número de procesados por la Inquisición ha sido muy discutido. Llorente estimó un total de 348 021. Hoy el conocimiento de fuentes como los registros de causas de fe, que lamentablemente sólo existen desde 1550 a 1700, nos permiten concluir que la cifra de Llorente es exagerada. Basándose en diversas especulaciones, la cifra global de procesados (el subrayado es mío, S.F. : es evidente que 'procesado' no significa 'condenado' y menos aun 'quemado') por la Inquisición española hasta su desaparición en 1833 debió ascender a unos 150 000, menos de la mitad de las cifras aportadas por Llorente" (R. García Cárcel, *Las culturas del Siglo de Oro*, 168, Madrid, 1989). <<

[67] Vid. J. B. Vilar en *Historia de la Inquisición en España y América*, I, 778. <<

[68] Vilar, id. ibid., 779. Inmediatamente después de la guerra de las Alpujarras y de Lepanto, hay un repunte de la persecución de moriscos en Aragón y Valencia, pues éstos adquirían de nuevo su carácter de enemigo máximo. <<

[69] Caro, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, 19. <<

[70] Vilar, ob. cit., 780. <<

[71] Caro, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, 19.3. <<

2. España, perdida y recobrada

[1] J. M. Ruiz Asencio, «La escritura y el libro», en *España Visigoda*, vol. 2, tomo III de *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, 164. <<

[2] Mª J. Viguera, «al-Andalus como interferencia», en *Comunidades Islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, 63-64. <<

[3] Viguera, id. ibid. <<

[4] Viguera, id. ibid. <<

[5] Viguera, id. ibid. <<

[6] Viguera, id. ibid., 64. <<

[7] R. Menéndez Pidal, *Floresta*, vol. I, XLVI. <<

[8] “De como el rey Rodrigo abrió el palacio que estava cerrado en Toledo et de las pinturas de los alaraves que vio en el panno” (*Primera Crónica General de España*, vol. I, cap. 553, 307, public. R. Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1955). <<

[9] R. Menéndez Pidal, *Floresta*, I, XLIX. <<

[10] R. Menéndez Pidal, *Floresta*, I, XLVIII. <<

[11] R. Menéndez Pidal, *Floresta*, I, XLIX. <<

[12] “De como hallaron al Rey D. Rodrigo en un gran cenagal, penando y llorando su grave pecado: y como vino allí subitamente el Rey Pelayo, y dixo la causa de la pena de este Rodrigo; y cuenta Pelayo brevemente la destrucción de España, que es cosa de dolor” (Juan de Padilla el Cartuxano, en *Cancionero castellano del siglo xv*, I, 358 y ss., Madrid, 1912). <<

[13] *Primera Crónica General de España*, vol. I, caps. 554 a 559, 307-314, public. R. Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1955. <<

[14] R. Menéndez Pidal, *Floresta*, vol. I, XXXIII. <<

[15] *Poema de Fernán González*, 14. <<

[16] Id., 26-7. <<

[17] Estrofa 1712, *Cantares de gesta, 201*, ed. G. Guardiola, Zaragoza, 1971. <<

[18] *Poema de Fernán González*, 59 y ss. <<

[19] Crónica del Rey don Pedro Primero por Pero López de Ayala, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 403, Madrid, 1953. <<

[20] *Romancero español*, 355, selec. L. Santullano, Madrid, 1961. <<

[21] I, 310 y ss. <<

[22] *Poema de Fernán González*, 117. <<

[23] Münzer, en 1494, en la recién reconquistada Almería escribe: “(…) en donde su cadí, esto es, el *supremo sacerdote* (el subrayado es mío, S.F.) les hablaba (…) en tiempo de los sarracenos tenía cincuenta sacerdotes, a los que llaman faquíes (faquinos) que atendían a los oficios divinos” (Münzer, 75): huelga, tal vez, aclarar que en el Islam ni hay *sacerdotes*, ni los alfaquíes tienen por misión atender a los *oficios*. <<

[24] *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, 389, Buenos Aires, 1949. <<

[25] *Primera Crónica*, I, 312, cap. 559. <<

[26] El subrayado es mío, S.F.: la distinta manera de adjetivar es bien expresiva. <<

[27] El subrayado es mío, S.F.: la distinta manera de adjetivar es bien expresiva. <<

[28] J. de Mena, “Laberinto de Fortuna o Las Trescientas”, en *Cancionero Castellano del siglo XV*, I, 157, Madrid, 1912. <<

[29] Juan Álvarez Gato, en *Cancionero Castellano del siglo XV*, I, 267. <<

[30] Alfonso X, *Cantigas de escarnho e de maldizer*, 37-39, Cantiga 21, ed. Rodrigues Lapa, Vigo-Coimbra, Galaxia, 1970. <<

[31] Juan Álvarez Gato, en *Cancionero Castellano del siglo XV*, I, 231. La falta de fe en los moros viene corroborada en los textos, así en el sitio de Priego (1409) un moro convertido —Fernán Sánchez Almocadén— advierte a los cristianos sobre la naturaleza traidora de sus ex correligionarios: “los moros son tales que no vos ternán cosa de lo que vos prometieren, é moriremos aquí todos, ó seremos captivos (…)” (Crónica de Juan II, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, II, 312). <<

[32] A. Álvarez de Villasandino, en *Cancionero de Baena*, 143. <<

[33] J. Alfonso de Baena, *Cancionero de Baena*, 453. <<

[34] *Romancero del Cid*, 123-4. Recopilación F.C.R. Maldonado. Madrid, Taurus, 1970. <<

[35] *Romancero español*, 628-9. Selec. L. Santullano, Madrid, 1961. <<

[36] Id., 639-641. Vid. también el intento de asesinato del rey Fernando por un moro, en el cerco de Málaga, en Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, 258, cap. LXXXIV, Madrid, 1927. <<

[37] *Poema de Fernán González*, 215. <<

[38] “Et los moros venien robando la tierra// e faziendo mucho daño:// traían grant poder,// con robo de ganado,// et christianos captivos,//¡mal peccado!” (Las mocedades de Rodrigo, en *Cantares de gesta*, 128; de igual forma la Crónica del Rey D. Alfonso el Décimo: “E desta vez las sus algaras pasaron el río de Guadalquivir, é robaron todos los ganados que los cristianos avían pasado el río por miedo de los moros (…) é díjole de commo los moros eran llegados á Martos, é levaban muy grande presa de ganados é de omes é de mujeres cativos (…)”, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 50; y en la Crónica de Juan II, “e los moros talaron todas las viñas é huertas é olivares”, ob. cit., II, 305. Etc. <<

[39] *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 10. <<

[40] Tras una batalla entre turcos y húngaros reñida en 1396, se refiere en la Crónica de Enrique III: “E otro día fizo Amorato (¿Murad?) traer ante sí fasta mil é quinientos captivos de los Christianos, é fizolos facer quartos delante sí, entre los quales eran quatrocientos de los Caballeros nobles Franceses” (*Crónicas de los reyes de Castilla*, II, 246). <<

[41] Viguera, Al-Andalus como interferencia, 66. <<

[42] “Pasados son de Marruecos// muchos osos de las sierras,// atantos son los puercos// que cubren todas las Tierras,// e por señor dellos viene//un jabarí valiente” (Estrofas 1245-6, Poema de Alfonso XI, en *Cantares de gesta*, 191). <<

[43] Pero Ferrus, en *Cancionero de J. A. de Baena*, 343. Los personajes aludidos serían: al-Mansur, Salah ad-Din, Abu l-Hasan, Abu ‘Inan, Husayn, Abu Tasufin. <<

[44] Caro, *Los moriscos del reino de Granada*, 145. <<

[45] Id. ibid., 146. <<

[46] “Desnudáronle las armas// sin vestidos le han dejado.//Gran debate hay en los moros// sobre cuál lo habrá llevado// a Abenyuza, rey moro,// que allí los había enviado;// gran pelea estaba armada,// mas un moro muy malvado// llamado Auenmatar,// dio de espuelas al caballo,// fuese para el arzobispo,// una azagaya en su mano,// dióle por encima del hombro,// en el cuerpo el hierro ha entrado.// Derribólo en tierra muerto…” (*Romancero español*, 544). <<

[47] “Don Gonzalo Romero, comendador mayor de Calatrava, envió demandar á los moros la cabeza é la mano del Arzobispo, é diérongelo é leváronlo con el cuerpo á Toledo á enterrar” (Crónica del Rey D. Alfonso el Décimo en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 51). <<

[48] Los moros no quieren matar a un cristiano, precisamente por su valor: “Et él defendía la puerta cuanto podía para que gela non entrasen, *é non lo queriendo matar por la grand bondat que en él avía*..” (el subrayado es mío, S.F.), Crónica del Rey D. Alfonso el Décimo, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 9. <<

[49] En una de las versiones del romancero se declara: “El dolor era crecido// que Viara y Galve habían,// capitanes de Almanzor: //a su tío maldecían// en dejar morir hidalgos// de tan alta valentía.// Sácanlos de entre los moros,// que matarlos no querían:// lleváronlos a sus tiendas; // desarmados los habían://mandáronles dar del pan// y también de la bebida.” (*Romancero español*, 347). <<

[50] Primera refundición hacia 1320. En *Cantares de gesta*, 62. <<

[51] “Un caballero del rey de Granada veno á los Christianos que estaban en la guarda, et dixoles que fuesen decir al Rey, que venía allí para pelear uno por uno con uno de los caballeros del Rey de Castiella et señaladamente con Alfonso Fernández Coronel…”, Crónica del rey don Alfonso el Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 256. <<

[52] “Quando esto vio el moro Burgos// de Ayllón muy lozano// fincó los hinojos delante Rodrigo,// e bessole la mano, de boca fablando://”A ti digo, el mi señor,// yo so el tu vasallo,// et dote de mi haber el quinto,//e tus parias en cada año.” (Las mocedades de Rodrigo, en *Cantares de gesta*, 131). <<

[53] Münzer, 85. <<

[54] Sobre el particular, vid. nuestro art. “Música y canción en la tradición islámica”, *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, 1993, 53-76. <<

[55] Münzer, 85. <<

[56] Lo cual “traducido”, significaría “Gusté las mieles del gran rey de Socotora”, en *Cancionero de Baena*, 323. <<

[57] Yusuf b. Tasufin (1059-1116). <<

[58] Crónica del rey don Alfonso el Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 268. También en la Crónica del rey don Alfonso el Décimo (ob. cit., I, 8) a las exequias de Fernando III acuden representantes de los sultanes de Granada y Egipto: “E Aben Alhamar, rey de Granada, enviaba al rey don Alfonso para esta honra, cuando la facían, grandes homes de su casa é con ellos cient peones, que traía cada uno un cirio ardiendo de cera blanca. E estos cient cirios poníanlos aderredor de la sepoltura do yacía enterrado el rey don Ferrando, é esto facía Aben Alhamar por honra del rey (…) vinieron a él mensajeros del rey de Egipto, que decían Alvandexaver. E trujieron presente á este rey don Alfonso de muchos paños preciados é de muchas naturas, é muchas joyas é muy nobles é mucho extrañas. E cien azorafa, é una asna, que era briada, que tenia la una banda blanca é la otra prieta, é trujéronle otras bestias e animalias de muchas maneras”. <<

[59] Refranes y proverbios glosados de Hernán Núñez, en *Refranero español*, 343, recop. F. C. Sainz de Robles, Madrid, 1944. <<

[60] “Benatumero, que era gran sabidor en estrellería et en naturas” (Crónica de Alfonso Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 310); “los moros, byen sabedes, se guían por estrellas,//non se guían por Dios que se guían por ellas,// otrro Cryador nuevo han fecho ellos dellas,// diz que por ellas veen muchas de maraviellas” (*Poema de Fernán González*, 140). <<

[61] Predicción de la caída de Valencia en manos del Cid: “Viendo aquesto un moro viejo// que solía adivinar” (*Romancero del Cid*, 126). <<

[62] “Los límites de la tierra// tanto has de señorear.// Pon mientes en lo que digo,// porque así acontecerá;// que a un moro gran sabidor// se lo oí profetizar.” (*Romancero español*, 560). <<

[63] Crónica del rey don Pedro I, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 586. <<

[64] *Cancionero de Baena*, 135; y *Cancionero castellano del siglo XV*, II, 385, nº 704. <<

[65] Coplas que hizo Quirós a Juan de Panes, albardan, en nombre de su cavallo, porque aviéndole derrocado y medio quebrado un braço le acusava por traidor (*Cancionero castellano del siglo XV*, 303, nº 570). <<

[66] En el romance del casamiento de doña Lambra con don Rodrigo de Lara leemos: “(…) por unas sierras arriba// grandes alaridos daban;// renegando de Mahoma// y de su secta malvada” (*Romancero español*, 337). <<

[67] Los alfaquíes predican la *guerra santa* en el Poema de Alfonso XI (*Cantares de gesta*, 198): “Ayuda a los africanos// tu ley sea ensalçada// e la de los romanos// hoy sea desbaratada.” <<

[68] *Romancero español*, 656. <<

[69] *Las Siete Partidas*, Partida VII, título XXVIII, ley VI, 690. <<

[70] “Que abaxe é destruya la vyl perra seta// Del falsso Mahomad é fynque burlado” (A. Álvarez de Villasandino, *Cancionero de Baena*, 105); “Esto fizo Mafomat, el de la malcreençia// ca predicó por su boca mucha mala sentençia” (*Poema de Fernán González*, 2, copla 7). <<

[71] *El libro de la escala de Mahoma*, 28, Madrid, 1996. <<

[72] A. García Algarra, *Alfonso X y Mahoma*, opúsculo inédito. <<

[73] Id. ibid. <<

[74] *Primera Crónica*, I, 269-270. <<

[75] “Este Mahomat era mal dolient duna enfermedad a que dizien *caduco morbo* et de epilesia, e acaescio assi un día quel tomo aquella enfermedad et quel derribo en tierra (…) ‘amiga, non es enfermedad mas el angel sant Gabriel es quien vien a mi et fabla comigo demientre que yago en tierra; e por que nol puedo catar en derecho nin puedo sofrir su vista, tanto es claro et fremoso, por que so omne carnal, fallesce me ell spirito et cayo assi como veedes por muerto en tierra’” (Vol. I, cap. 478, 266, ed. R. Menéndez Pidal). <<

[76] *Primera Crónica*, I, 274, cap. 493. <<

[77] “E sus disciplos guardaron bien el cuerpo cuedando que resuscitarie al tercer día, assi como les dixiera; mas pues que ellos viron que non resuscitava et que fedie ya muy mal, desampararonle et fueronse su via (…) vino Albimor (…) fallol tod el cuerpo comido de canes (…)” (*Primera Crónica*, vol. I, cap. 494, 274). <<

[78] Puértolas, 236. <<

[79] “A ti, fraile perro moro// de la casa de Guzmán,// ¿por qué cantas en el coro// las leyes del Alcorán?// Dícenme que siendo viva// tu mujer doña Francisca// te casaste a la morisca//con doña Isabel de Oliva” (Coplas del Provincial, en *Poesía crítica y satírica del siglo xv*, 247, ed. Puértolas). <<

[80] Id., 251. <<

[81] Por ej., la rivalidad mudéjar vs. marrano: Montoro a Román Comendador: “Pecador, dellos venís,// de la más baxa ralea,// de sus migajas vestís,// catá que es cosa bien fea// porque os contradecís;// fijo de Zagui Merdul” (Antón de Montoro, *Cancionero*, ed. E. Cotarelo, Madrid, 1900). <<

[82] A. Á. de Villasandino en *C. de Baena*, 34; y en *Cancionero castellano*, II, 329, nº 629. <<

[83] *Cancionero de obras de burla provocantes a risa*, 95. Ed. Bellón y Jauralde. <<

[84] “Casamiento se hacía// que a Dios ha desagradado;// casan a doña Teresa// con un moro renegado,// rey que era de allende,// por nombre Audalla llamado,// casábale el rey su hermano// por mal vicio guiado” (*Romancero español*, 390). <<

[85] “(…) aquellos son los mamelucos, que acá llamamos elches renegados, una grant muchedumbre de gente, é estos son los que el soldan faze comprar por sus dineros en el mar Mayor é en todas las provincias donde los xpianos se venden; é como los traen allí, tórnanlos moros é muéstranles la ley é á cavalgar é jugar con el arco; é de que son examinados por el Alfaquí mayor, pónenles su quitaçion é raçion, é embíanlos á la cibdat; non puede ser soldan, nin almirante, nin aver onor ninguna nin ofiçio si, non es destos renegados, nin puede cavalgar en cavallo moro de natura sin que mueran por ello. Éstos son los que han todas las onrras de la cavallería, é sus fijos un poco menos, é los nietos menos (…)” (P. Tafur, *Andanças*, 80). <<

[86] *Cancionero castellano*, II, 707. También en la “Dança general de la muerte”: Venid vos, amigo, dexad el rallán,// ca el gameño pedricaredes,// a los veinte e siete vuestro capellán// nin vuestra camisa non las vestiredes;// en Meca nin en *layda* i non estaredes// comiendo buñuelos en alegría;// busque otro alfaquí vuestra morería” (*Poesía crítica y satírica del siglo XV*, 68, ed. Puértolas).

Para *layda* J. R. Puértolas (nota 597) propone entender *al—‘id* (la fiesta), pero confunde el *‘id al-kabir* con la de ruptura del ayuno al finalizar el ramadán (*al—‘id as-sagir*), si bien añade “puede ser, además, la Pascua de los Carneros”; en el mismo sentido de “fiesta” abunda Sola-Solé, *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, 159-160, Barcelona, 1983. <<

[87] Montoro, *Cancionero*, 250; o el Conde de Paredes (Rodrigo Manrique) contra Juan Poeta, judío converso al Cristianismo y luego al Islam: “Yo vos libraré en Castilla// el dinero del escote// en camino de Sevilla,// a do perdió la capilla// vuestra pixa del capote”. (*Poesía crítica y satírica del siglo XV*, 295). <<

[88] *Romancero español*, 815. <<

[89] “Nueve cristianos cautivos, que habían renegado de la fe, una vez que fue tomada Málaga, desnudos, fueron asaeteados hasta morir, por orden del rey cristianísimo. Dos eran lombardos y siete españoles de Castilla. Muertos a golpes de saeta, fueron quemados sus cuerpos.¡Oh, rey cristianísimo, cantaré eternamente tus alabanzas!” (Münzer, 149). Poco después, en las Capitulaciones de Santa Fe (1491) se garantiza la vida a los antiguos cristianos que se hubieran tornado moros (Mármol, *Rebelión*, 149). <<

[90] *Romancero español*, 662-664. Igualmente los moros intentan justificar la muerte de los Infantes de Lara porque “si vivos os dejamos// Ruy Velázquez él se iría// a Córdoba al Almanzor// y moro se tornaría:// darle ha muy gran poder// y si contra nos lo envía” (*Romancero español*, 348), la reiteración de la imagen del renegado es patente. <<

[91] Crónica del rey D. Alfonso el Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 321. <<

[92] “…entró luego por Castilla// y en las gentes que tomaba// grandes crudezas hacía,// matando todos los hombres// que renegar no querían// y arrancábales las tetas// a las mujeres que había” (*Romancero español*, 364). <<

[93] Cantar de los siete infantes de Lara, en *Cantares de gesta*, 69. <<

[94] Vid. cap. 1, nota 14. <<

[95] (1383) “E otro día el Rey don Juan le envió muchos paños de oro é de seda, é muchas joyas, é doblas, é vajillas de plata, é dióle para en toda su vida la villa de Madrid, é la de Villareal, é la de Andújar con todos sus pechos é derechos é rentas que en ellas avia, é dióle mas en cada año para toda su vida ciento e cinquenta mil maravedís” (Crónica de Juan I, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, II, 69 y 81). <<

[96] A. Álvarez de Villasandino, *Cancionero de Baena*, 178; *Cancionero castellano*, II, 416, nº 756. <<

[97] “Mas ante que el se partiesse de tierra de Santyague fue ferido el con toda su companna de maiamiento de Dios; et por el peccado dell atrevimiento et de las suziedades que el fazie en la eglesia de Sant Yague, cayó en el una de las mas suzias enfermedades que podrie ser, et es aquella que dizen los físicos diarria; et diarria es dolor del vientre que rompe las entrannas et faze en los omnes la malazon tan fuerte que mueren los omnes ende. El Almançor et todos los de la su hueste, de guisa fueron consomidos et desfechos los cuerpos, que todos murieron ende, sinon muy pocos (…)” (*Primera Crónica General*, II, 449). <<

[98] Viguera, “al-Andalus como interferencia”, 64. <<

[99] Viguera, id., 65. <<

[100] Maravall, 267. <<

[101] Crónica del rey Alfonso el Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 306. <<

[102] D. Juan Manuel, Libro de los estados, IIª parte, 363, en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, BAE, ed. P. Gayangos, Madrid, 1952. <<

[103] “mas fizo guerra a los moros,// ganando sus fortalezas // e sus villas;// i en las lides que venció, // quántos moros se perdieron;// i en este oficio ganó// las rentas e los vasallos// que le dieron.” (J. Manrique, *Cancionero*, 103, ed. A. Cortina, Madrid, Espasa, 1980). <<

[104] “a los infantes decía// que fuesen a correr moros,// que él los acorrería// que habríen muy gran ganancia,// muchos captivos traerían (…) todos los moros astrosos,// moros de poca valía// que viendo que vais a ellos// a huir luego echarían” (*Romancero español*, 344). <<

[105] A. Álvarez de Villasandino, en *Cancionero de J.A. de Baena*, 32; el mismo Villasandino insiste “Bivades tanto pagada// Que veades bien casado// Al gentyl Rrey ensalçado,// Cuya deve ser Granada” (Id., ibid., 65), o “Vesta persona ensalçada (Juan II)// Biva luengamente onrrada,// por que yo vea en Granada// cantar un lindo *anaxir*,// *Ya dayfi, çultan que vyr*,// Desque la ovieres ganada// e cobrada” (Id., ibid., 190; burlescamente Villasandino se vale del árabe en estos últimos versos: “cantar una linda canción// amigo, gran soberano”). En el mismo *Cancionero* (334), Ruy Paes de Ribera vuelve a la carga: “Señor Rey, vuestra notiçia// Plega é deva saber// Que Dios quiere desfaser// El gran yerro é maliçia,// E destroyr con justiçia// El lynaje vyl de Agar:// Fasta dentro en ultramar// Darles quieren la premiçia”.

Y no menos hace Frey Diego de Valencia (40): “Ca sy esta gente fuese encordada,// E fuessen juntados de un coraçon,// Non sé en el mundo un solo rencon// Que no conquistassen con toda Granada (…) Que serán asueltos de todos pecados// los que murieron con los rrenegados,// Infieles vasallos del Rrey de Granada.” <<

[106] *Cancionero castellano del siglo XV*, I, 353. <<

[107] *Crónicas de los reyes de castilla*, II, 121. <<

[108] “Ramón Berenguer IV ‘fo molt fort…ab serrains’; Alfonso II, ‘sobre los serrains no ach ventura’; Pedro II, ‘moltz castells tolch a serrains’, etc. Y con esta tabla de estimación siguen juzgando a sus condes y reyes los historiadores y cronistas catalanes. Para Desclot, la gloria de Ramón Berenguer IV se funda en ser ‘qui més ha conqués’. Y en Tomich la exaltación llega al grado sumo: el rey Jaime I ‘fon appellat sant car fon molt aventuros contra moros’” (Maravall, 264). <<

[109] “(…) vuestro mando, según digo,// llamemos a Dios loado// por juntar lo derramado// que perdió el rey don Rodrigo.// Y a vosotros, subcesores// destos reinos herederos,// llamémosvos juntadores// con nonbre de emperadores (…) sin que España se perdiera// por el conde don Julián!” (*Cancionero*, 322-323, ed. Rodríguez Puértolas, Madrid, 1968). <<

[110] En *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 335. <<

[111] Id. ibid., I, 223. <<

[112] Id. ibid., I, 222. <<

[113] “(…) él non dexó por eso de poner en obra dos cosas las más principales que Dios le encomendó en el regno, la una justicia, et la otra la guerra de los Moros (…)”

(Id. ibid., I, 203). Al respecto, vid. también I, 208; I, 328, etc.; y Poema de Alfonso XI (versos 8-11) en *Cantares de gesta*. <<

[114] “Acababa de fallecer el tirano de los cristianos, Alfonso (XI), que pusiera cerco a Gibraltar por espacio de diez meses, pues tenía el designio de apoderarse de las tierras que aun eran musulmanas en al-Andalus (…)” (Ibn Battuta, 757); y “Ojalá Dios el Altísimo conceda la victoria al Islam en la Península Occidental por medio de nuestro soberano, cumpliendo sus esperanzas de ganar las tierras de los infieles y de dispersar definitivamente a los adoradores de la cruz” (Ibn Battuta, 760). <<

[115] F. Janer, *Condición social de los moriscos de España*, 216, Madrid, Academia de la Historia, 1857; ed. fac. Barcelona, Alta Fulla, 1987. <<

3. De Monopanto y Abencerrajes

[1] Vid. Lapeyre, *Geografía de la España morisca*, 158. <<

[2] Id. ibid., 119-120. <<

[3] Id. ibid., 117. <<

[4] Vid. *supra* cap. 1. <<

[5] Lapeyre, *Geografía*, 44-45. <<

[6] Castelar en un famoso discurso exclamaba: “No hay nada más espantoso, más abominable, que aquel gran imperio español que era un sudario que se extendía sobre el planeta. No tenemos agricultura porque arrojamos a los moriscos (…); no tenemos industria porque arrojamos a los judíos (…)”, citado por J. Juderías, *La leyenda negra*, 304, Madrid, rep. 1986. <<

[7] Lapeyre, *Geografía*, 36-37. <<

[8] Refiriéndose a los conversos judíos: “tocar el asunto es lo mismo que salir malparado, si no pertenece uno a un ‘katipunan’ erudito, si pretende matizar y no dejarse seducir por lugares comunes. Cuanto más se dogmatice menos se entenderá una sociedad que crea los estatutos de limpieza, los sambenitos y las cruces honoríficas” (Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (s. XVI y XVII)*, 523). <<

[9] R. García Cárcel, *Las culturas del Siglo de Oro*, 17, Madrid, 1989. <<

[10] L. López-Baralt (*Huellas del islam*, 16) con desparpajo no muy original —lo toma de A. Castro— habla tan tranquila de “ingredientes semíticos” como si se tratara de evidencias inmanentes al decurso del Cosmos. <<

[11] García Cárcel (*Las culturas del Siglo de Oro*, 16-17), quien concluye: “ Si asentar la nacionalidad básicamente sobre un carácter (estilo de vida o contextura vital) como hace Sánchez Albornoz es, a todas luces, indefendible, tampoco depositar la fe exclusiva en la supuesta conciencia como elemento definido, como hace Castro, es hoy creíble”. <<

[12] “En este sentido, la lectura de los textos clandestinos frente a la de los ‘semioficiales’ producen una poderosa sensación de alivio: descubrimos que alguien fue capaz de escribir sin trabas en la España del XVI. La literatura aljamiada es posiblemente una de las pocas literaturas sinceras del Renacimiento español” (López-Baralt, 155). La rotundidad de este juicio de intenciones nos exime hasta de comentarlo. <<

[13] López-Baralt, 152. <<

[14] López-Baralt, 152: ¿En qué quedamos? ¿Podrán aclarar de una vez por todas los castristas (de don Américo, se entiende, por favor) si los moriscos eran *españoles* o pertenecían a otra *raza*? <<

[15] “Para colmo, Dulcinea sala puercos: exhibe una costumbre cristiana *con desesperación, de seguro* para ocultar sus orígenes desprestigiados” (López-Baralt, 38). El subrayado es nuestro (S.F.).

La modesta cifra de 138 moriscos registrados en El Toboso en el censo de 1589 (Lapeyre, *Geografía*, 168) no parece abonar la teoría de que Cervantes eligió el lugar para resaltar el origen de Dulcinea como cristiana nueva: otros lugares de la región reunían comunidades mucho más numerosas y, por tanto, significativas (Quintanar de la Orden, Corral de Almaguer, etc. sin salirnos de la actual provincia de Toledo). <<

[16] De los moriscos no se habla mucho en este punto por su bajo nivel económico y sociocultural. <<

[17] Castro, *La realidad*, 16. <<

[18] Vid. listas en todas las disciplinas posibles en J. Juderías, *La leyenda negra*, 129, rep. Madrid, 1986. <<

[19] Juderías, 130-1. <<

[20] Sobre todo ello, vid. Juderías, 116-124. <<

[21] Según sus editores (E. Sola y J. M. Parreño), antes atribuido a Fr. Diego de Haedo, en Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*, Madrid, 1990. <<

[22] Vid al respecto las pp. 17-18 en la Introducción de J. M. Parreño a la ed. del *Diálogo*. <<

[23] Páginas 178-181, en la ed. Parreño-Sola mencionada. <<

[24] *Un Mediterráneo de piratas*. <<

[25] E. Sola, *Un Mediterráneo…*, 301. <<

[26] Id. ibid., 294. <<

[27] “Et l’on peut croire, même si Cervantes n’a pas livré le fond de sa pensée, que l’opinion ainsi exprimée était bien l’opinion courante à cette époque: une phobie collective poussant tout un pays vers une mesure violente dont il nous est difficle aujourd’hui de nous faire juges, et qu’il vaut mieux nous borner à nous expliquer dans la mesure du possible”. (Cirot, “La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle”, *Bulletin Hispanique*, 1938, 152). <<

[28] “Sufragar las costosas relaciones con la Sublime Puerta”, admite B. Vincent (*Minorías*, 62). <<

[29] Vincent, *Minorías*, 25. <<

[30] Id. ibid. <<

[31] Id. ibid., 84-5. <<

[32] J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, V, 381-2. <<

[33] Aunque en España la conciencia y conocimiento del problema era mucho mayor, la opinión de Sola-Solé (87) se ajusta a la realidad general: “lo árabe, lo moro, morisco y turco se entremezclaba y confundía”. <<

[34] “Casi ninguno déstos sabe la fe que profesa, sino que viven como Alárabes, sin razón, ni justicia, ni concierto” (C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, 37, Madrid, Espasa-Calpe, 1975). <<

[35] Se habla de entre una mitad y dos tercios (vid. Sosa/Haedo, *Diálogo*, 193). <<

[36] E. Sola, *Un Mediterráneo*, 301. <<

[37] M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Iª parte, Libro I, Cap. I, 33, Barcelona, Bruguera, 1982. <<

[38] Anónimo, *Vida y hechos de Estebanillo González*, II, 192, Madrid, Espasa-Calpe, 1973. <<

[39] “Sirviendo por fuerza (los cautivos) a gente bárbara y cruel, sin Dios, sin fe y sin justicia, es de gran consideración el peligro que corren de perder las almas” (Pérez de Herrera, *Amparo*, 84). <<

[40] Ahmed Abi-Ayad “Oran dans la littérature espagnole: XVI, XVII, XVIII siècles”, en *Sharq al-Andalus*, 7 (1990), 211. <<

[41] “Siendo tan crueles aquellos alarbes que, después de haberles pasado la pica por el cuerpo, ellos, asiéndola con las manos, se la metían hasta llegar tan cerca del que la tenía que le daban con los alfanjes. De esta manera mataron a muchos, hasta que, conociendo la desesperación de aquellos bárbaros, dimos en dejarles las picas en el cuerpo”. (Memorias de D. Diego Duque de Estrada, en *Autobiografías de soldados*, 308, ed. J. M. de Cossío, Madrid, BAE, 1956). <<

[42] “Pasamos allí la noche en las naves, pues aquellos dos acompañantes y guías palatinos que me habían dado, no se atrevieron a confiarme a la perfidia de los bárbaros” (*Legatio*, 92); “esta afabilidad en ellos tan inusitada” (Id. ibid., 104); “Viven entregados a toda suerte de deleites, sin preocupación ninguna del futuro y creen que agradan más a su Mahoma cuando se dan al frenesí de los placeres. No obstante, la ley mahometana les manda abstenerse de vino; pero los mamelucos cuando lo consiguen, lo beben con mucha más avidez que nosotros” (Id. ibid., 124); “(…) por qué esta raza bárbara y salvaje de hombres nos tienen desde su origen en tan poco y por qué razones piensa este pueblo grosero, desprovisto de toda clase de virtudes, encenagado en la liviandad, enredado en errores detestables, privado totalmente de razón (…)” (Id. ibid, 210); otros ejemplos en 130, 172, etcétera. <<

[43] “(…) un enxambre de gente vil, sin policía ninguna en letras ni en armas. De suerte que con mucha razón se puede dezir que a estado cativa” (D. de Torres, *Relación*, 36); “(…) los moros tienen que los muertos pueden hablar y comer” (Id. ibid., 114). <<

[44] Id. ibid., 201. <<

[45] Id. ibid., 205. <<

[46] “Cuando un muchacho ha acabado los estudios, que consisten en saber leer y escribir, lo cual constituye toda la ciencia de un moro, lo pasean a caballo por las calles” (A. Bey, *Marruecos*, 152, trad. S. Barberá, Madrid, Ed. Nacional, 1984). <<

[47] “Su gran atención en el aprendizaje del venerado Corán. Cuando los niños descuidan su estudio, les ponen grilletes en los pies y no se los quitan hasta que lo saben de memoria” (Ibn Battuta, *A través del islam*, 784). <<

[48] Sola-Solé, 89. <<

[49] Id. ibid., 91. La inclusión de dos palabras (en un fragmento de sesenta y tres) de etimología árabe (alfanje y tahalí) induce a A. Mª Cabo González (*et alii*) a concluir candorosamente: “es característica la absorción del vocabulario andalusí con respecto al atuendo cristiano. Así tenemos una mezcla de ambas lenguas en este tipo de descripciones” (A. Mª Cabo González *et alii*, “La descripción del ‘moro’ en *El Quijote*: rasgos físicos”, en *Boletín Asociación Española de Orientalistas*, XXV, 1989, 285-294).

Más en serio Sola-Solé (90) resume el problema de los arabismos en Cervantes: “Un rápido recuento de los arabismos del Quijote, por ej., a base del *Vocabulario de Cervantes* (Madrid, RAE, 1962) de Fdez. Gómez, nos suministra unos 1900 vocablos de origen *oriental* (el subrayado es mío, S.F.: omitimos comentar tal generalización), dentro de un conjunto de 378 486 palabras. Ello representa el porcentaje de 0,50 %, es decir, puesto con perspectiva, que se requieren unas doscientas palabras por cada arabismo. En otros términos: en el Quijote tendríamos unos cinco arabismos por cada mil palabras”. Para comprender el alcance relativo de estas cifras —aun dentro de sus reducidísimos términos— fuerza es recordar que en el siglo XIII, uno de los más arabizados de las letras castellanas, según el recuento de E. K. Neuvonen, el porcentaje de arabismos no sobrepasaría el 0,44 %. <<

[50] Id. ibid., 112. <<

[51] V.g. el libro antimusulmán de Juan Andrés de Játiva, alfaquí converso al cristianismo, *Libro nuevamente imprimido que se llama confusión de la secta mahomática y del Alcorán* (Valencia, 1515). <<

[52] Páginas 32-33 de nuestra Introducción a la *Descripción general de África* de Juan León Africano (Madrid, 1995). <<

[53] A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, 145, rep. Granada, 1996. <<

[54] J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (s. XVI y XVII)*, 522. <<

[55] Id. ibid., 525. <<

[56] Id. ibid., *Las formas complejas*, 531. <<

[57] Id. ibid., 529. <<

[58] Lope de Vega, “Un pastoral albergue”, acto I, *Obras de Lope de Vega*, XXIX, BAE, continuación, CCXXXIV, 207. También en un romance morisco de intención claramente burlesca y satírica (buen ejercicio de autocrítica) de Góngora (“amador con ajaqueca// arrocinado de cara// y carigordo de piernas (…) ¡Ay, moro, más gemidor// que el eje de una carreta”, etc., en Góngora, *Obras completas*, 78-79, Madrid, Aguilar, 1967); igualmente entre los romances atribuibles de Góngora, otra composición censurando a los poetas que cantan las inexistentes glorias presentes de los moriscos (Id. ibid., 268-269). <<

[59] Sola-Solé, 82. <<

[60] El Conde de Paredes a Juan Poeta, en *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, 92, Ed. J. A. Bellón y P. Jauralde, Madrid, Akal, 1974. <<

[61] *Apud* Sola-Solé, 82. También Quevedo se burla de tales errores coloquiales, así en la *Confesión de los moriscos* : “Yo, picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios bardadero y a soneta María tampoco, al bien trobado san Sanchez Batista y a los sonetos apóstatas san Perro y san Palo, y a vos, padre espertual, daca la culpa, toma la culpa. Vuélvome a confesiar a todos estos que quedan aquí detrás, y a vos, padre espertual, que estás en lugar de Dios, me deis pestilencia de mis pescados, y me sorbáis dellos. Amén, Jesús” (Quevedo, *Obras completas*, I, 101, Madrid, Aguilar, 1961).

También Góngora (*Obras completas*, 373-4) se burla en una letrilla del lenguaje de los moriscos: “Aunque entre el mula e il vaquilio// nacer en este pajar,// o estrellas mentir, o estar// califa, vos, chequeti lío.// Chotón, no l’oiga el cochilio// de aquel Herodes marfuz,// que maniana hasta el cruz// en sangre estarás bermejo.// Algualete, hejo// del Senior Alah,// ha, ha, ha.” Y etcétera. <<

[62] Mármol, *Rebelión*, 247, Libro V, cap. XXII. <<

[63] Vid. Caro Baroja, *Los moriscos*.., 223. <<

[64] Cervantes, *Obras completas*, 1021. <<

[65] Id. ibid., 1459. <<

[66] Id. ibid., 879. <<

[67] Vida y trabajos de Jerónimo de Pasamonte, en *Autobiografías de soldados*, 41, vol. XC, BAE, Madrid, 1956. <<

[68] B. Vincent —un entusiasta de los moriscos— detalla bien las actividades bandidescas de los monfíes, a las cuales no parece dar mayor trascendencia (*Minorías*.,182 y ss.); y termina por reconocer: “Hay monfíes en todas partes; tan sólo la operación quirúrgica de 1609-1614 conseguirá acabar con ellos” (id. ibid., 189). <<

[69] B. Vincent, al respecto se contradice a sí mismo: “revela la existencia de una sola esposa y madre en cada hogar” (*Minorías*, 21), cf. con “(La poligamia) era una práctica corriente, y se mantuvo hasta la expulsión, al menos entre los miembros de la comunidad que disponían de los medios suficientes” (*Minorías*, 55). La realidad histórica y social, generalizada, de todas las comunidades islámicas muestra que la poligamia nunca ha sido *corriente*, sino esporádica y reducida a ciertos sectores sociales. Por lo tanto, está más cerca de la verdad la primera afirmación. <<

[70] Vincent, *Minorías*, 43. <<

[71] Caro Baroja, *Los judíos en la Edad Moderna y Contemporánea*, III, 15. <<

[72] “(…) el bellaco que tal dijo es un judío, puto y cornudo” (Buscón, *Obras completas*, I, 332). <<

[73] Quevedo, *Obras completas*, I, 266 y ss. <<

[74] Vincent, *Minorías*, 177. <<

[75] El promedio de duración de los encarcelamientos en la Inquisición de Granada era de 167 días, o sea, menos de seis meses (Vincent, 170). <<

[76] Vincent, 165. <<

[77] *Descripción*, 150. <<

[78] Id. ibid., 323. <<

[79] Mármol, *Rebelión*, Libro V, cap. XXII, 247. <<

[80] En algún caso Mármol queda atrás de Hurtado; por ej., el atroz suplicio del cabecilla el Zamar (Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 176) no merece a Mármol (*Rebelión*, Libro V, cap. XXXI, 247) mayor atención, sin entrar en detalles: “Le prendieron, y en Granada hizo el conde de Tendilla rigorosa justicia después dél”. <<

[81] Así la carnicería de moriscos en Jubiles (*Rebelión*, Libro V, cap. XX, 235). <<

[82] “(…) los cuales habían prendido poco antes una espía que enviaba don García de Villarroel y dádole cruel muerte, espetado en un asador de hierro (…) los bárbaros, teniendo por consejo poco seguro el de su enemigo, y pareciéndoles que el morisco iba con aquel achaque á espiar y ver la fortificación que tenían hecha, le prendieron y hicieron morir empalado, poniéndole en una alta peña á vista de nuestra gente” (Mármol, *Rebelión*, Libro V, Cap. XXVII, 241-244). <<

[83] Mármol, *Rebelión*, Libro V, cap. XXIII, 237. <<

[84] Id. ibid., Libro V, cap. XXXVIII, 252-3. <<

[85] Id. ibid., Libro V, cap. XXXI, 247. <<

[86] “hizo poner a tormento a Aben Aboo, mandándolo colgar de los testículos en la rama de un moral que estaba a las espaldas de la casa; y teniéndolo colgado, que solamente se sompesaba con los calcañales de los pies, viendo que negaba, llegó a él un airado soldado, y como por desdén le dio una coz, que le hizo dar un vaiven en vago y caer de golpe en el suelo, quedando los testículos y las binzas colgadas de la rama del moral” (Mármol, 249, Libro V, cap. XXXIV). <<

[87] Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I, 342. Por ej., Góngora : “cinco en estatua, solo uno en persona// encomendados justamente al fuego,// fueron el auto de la fe en Granada” (*Obras completas*, 531). <<

[88] “Un grupo de 500 a 600 moriscos que se dirigían a Tremecén sin escolta fueron desvalijados por los árabes. Algunos días más tarde otro grupo de unas cuarenta personas que se dirigían a Mostaganem fueron asimismo atacadas” (Lapeyre, *Geografía*, 71); “En Arzeu, donde 14 navíos, 6 de los cuales de guerra, habían desembarcado a sus pasajeros, hubo que disparar la artillería y los mosquetes, al ser mal recibidos por los árabes” (Id. ibid., 78). <<

[89] Elliott, *La España imperial*, 320, 321, 324, 332, etcétera. <<

[90] Elliott, 309. <<

[91] Id. ibid., 309. Los cuadros que Elliott ofrece (p. 311) parecen incontestables y fundamentan bien su afirmación “de la superioridad de las contribuciones fiscales de Castilla sobre las otras dos partes de la Monarquía”. No obstante, R. García Cárcel (*Las culturas del Siglo de oro*, 63, Madrid, 1989) pretende lo contrario, aunque no lo documenta: “Desde Castilla el problema se contempla en términos de disfunción fiscal de los distintos reinos, por la descompensación entre la supuesta generosidad castellana y la insolidaridad de la Corona de Aragón, una confrontación de dos opciones: la modernidad que implicaría la apuesta por el centralismo y el pasado que supone la vinculación del aparato foral”. Tanto gusta al autor este párrafo que lo repite, íntegro, en otra obra (*La leyenda negra. H^{a} y opinión*, 25, Madrid, Alianza Editorial, 1992). <<

[92] Elliott, ob. cit., 334. <<

[93] Lapeyre, ob. cit., 95. También observa el historiador francés (93): “hasta el momento no disponemos más que de los trabajos de Hamilton sobre la historia de los precios, los cuales no revelan oscilaciones bruscas coincidentes con la expulsión (…) Estos resultados han llevado al historiador americano a reaccionar con vigor contra la opinión habitual, según la cual ésta arruinó a España (…) No conviene tener la ingenuidad de creer, como muchos historiadores del siglo XIX e incluso más recientes, que el tipo mismo de castellano, era el hidalgo demasiado noble para trabajar. ¿Es necesario repetir esta elemental verdad, que salvo en su extremo norte, Asturias, la montaña santanderina, los hidalgos no constituían más que una escasa minoría, que los vascos se creían todos nobles, pero que eso no les impedía cultivar la tierra o construir navíos, que Castilla contaba con millares y millares de campesinos laboriosos y que los magníficos monumentos, ornato de sus ciudades, no hubieran podido ser construidos sin un ejército de artesanos los cuales no eran todos moriscos, ni mucho menos?” (161). Vid. también el mismo Lapeyre , 92, 93, 94, etcétera. <<

[94] “(…) un cavallero armado de todas armas con una espada desnuda en la mano, muchas cabeças de Moros debaxo de sus pies, con un letrero que dezía: Soy el Cid, honra de España// si alguno pudo ser más// en mis obras lo verás” (J. de Montemayor, *Los siete libros de la Diana*, 173-4, 4ª ed. de F. López Estrada, Madrid, Espasa-Calpe, 1967). <<

[95] Mª S. Carrasco, *El moro de Granada en la literatura*, 47-49. <<

[96] “Figuran romances moriscos, de un colorido atenuado las más de las veces, en la *Rosa española* (1573), de Timoneda; el *Romancero historiado* (1579 o 1581), de Lucas Rodríguez; el *Tesoro de varias poesías* (1575-1580), de Pedro de Padilla, y el *Romancero y tragedias* (1587), de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, dándose la particularidad de que en todas estas colecciones aparece el tema novelesco de El Abencerraje. El momento de mayor esplendor de la moda morisca se halla representado por los tomitos que componen la *Flor de varios romances nuevos*, cuyas nueve partes se publicaron entre 1591 y 1597, predominando en las primeras el romancero morisco hasta el punto de corresponderle el 40 por 100 de los poemas que forman la *Flor*… inicial” (M. S. Carrasco, ob. cit., 50-51). <<

[97] J. Goytisolo, “Cara y cruz del moro en nuestra literatura”, *Leviatán*, verano 1981, 2ª época, nº 4, 90. <<

[98] G. Cirot, “La maurophilie…”, *Bulletin Hispanique*, 1938, 282-3. <<

[99] “(Los pastores) lo más del día se les pasaba espulgándose sus abarcas; ni entre ellos se nombraban Amarilis, Filidas, Galateas y Dianas, ni había Lisardos, Lausos, Jacintos, Riselos; todos eran Antones, Domingos, Pablos o Llorentes” (Cervantes, “Coloquio de los perros”, en *Obras completas*, 1001). <<

[100] M. S. Carrasco, ob. cit., 61. <<

[101] Id. ibid., 65. <<

[102] Id. ibid., 68. <<

[103] Id. ibid., 77. <<

[104] M. S. Carrasco (ob. cit., 81) cita una primera lista de comedias moriscas, perdidas; y otra de seis obras conservadas: *La envidia de la nobleza*, *El hidalgo Bencerraje*, *El hijo de Reduán*, *Pedro Carbonero*, *El remedio en la desdicha* y *El cerco de Santa Fe*. <<

[105] Fray Diego de Ocaña (*A través de la América del sur*, 97, Madrid, 1987) recoge, hacia 1600, el relato de un auto de fe contra judaizantes en Lima: “Veintitrés judíos, todos portugueses, de los cuales quemaron a los tres vivos que no se quisieron convertir y todos los demás judaizantes con sambenitos reconciliados”. Vid. también Caro Baroja, *Los judíos..*, I, 359 y ss.

Solange Alberro (*Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 453, México, FCE, 1988) como colofón a lo que denomina “gran persecución inquisitorial de los años 1642-1649” refiere que se condenó a abandonar el virreinato a 103 judaizantes, de los cuales sólo 26 embarcaron rumbo a España y aun de éstos muy pocos llegaron a ella efectivamente, pues los demás se fueron quedando en las distintas escalas. Sobre la exigüidad de las actuaciones y los medios de la Inquisición en sus dos tribunales americanos (Lima y México) vid. J. Pérez Villanueva y B. Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América*, I, 718-729, Madrid, BAC, 1984. <<

[106] Realizado por la Sra. Mª Elvira Sagárzazu, de Rosario (Argentina). <<

[107] P. Boyd-Bowmam, *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América hispánica (1493-1600)*, 5 tomos, México, FCE, 1985. Francisco López de Caravantes señala “y que los que passasen moriscos incurriesen en pena de mil pesos de oro (…) y si fuesse persona vil y no tuviese con qué pagar la pena, se le diesen cien azotes” (*Noticia general del Perú*, V, 76, Madrid, BAE, 1988). <<

[108] *Catálogo de pasajeros a Indias*, cuyo primer vol. (1509-1533) apareció en Madrid en 1930 publicado por el Mrio. de Trabajo y Previsión, llegando hasta el sexto (1578-1585), de M. C. Galbis Díez, que vio la luz en 1986 bajo el patrocinio del Mrio. de Cultura y el Archivo Gral. de Indias. <<

[109] Fr. Diego de Ocaña, ob. cit., 33. <<

[110] Id. ibid., 203. <<

[111] Al referir las deliberaciones de Hernando Pizarro a la llegada de Almagro al Cuzco desde Chile, G. Fernández de Oviedo (*Hª Gral. y natural de las Indias*, vol. V, cap. XIII, 174, Madrid, BAE, CXXI, 1959) comenta con toda naturalidad: “haber rompimiento con los que venían a socorrer, *aunque fueran alárabes*, cuanto más seyendo cristianos y vasallos de Sus Majestades”. <<

[112] “(En Cajamarca) tienen otas suciedades de sacrificios y *mezquitas*” (Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, 90, ed. de C. Bravo Guerreira, Madrid, Historia 16, 1985); “en cada pueblo hacen sus *mezquitas* al sol” (Id. ibid., 104); “ (en Nicaragua) uno que tenían por papa, que residía en la *mezquita*” (P. de Andagoya, *Relación y documentos*, 105, ed. A. Blázquez, Madrid, Historia 16, 1986); “halló en una *mezquita* cien mil pesos de oro bajo” (Andagoya, 104), etcétera. <<

[113] G. F. de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, 92, Ed. M. Ballesteros, Madrid, Hª 16, 1986. <<

[114] Ocaña, ob. cit., 173. <<

[115] Id. ibid., 144. <<

[116] R. de Lizárraga, *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, 468, Madrid, Hª 16, 1987. <<

[117] Vid. también A. Pigafetta, *Primer viaje alrededor del mundo*, 21 y 89, ed. L. Cabrero, Madrid, Historia 16, 1985; y Fr. Gabriel de San Antonio, *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboxa*, 50, Ed. R. Ferrando, Madrid, Historia 16, 1988. <<

4. Carpetos y barbariscos, inocentes de las luminosas enseñanzas

[1] Publicado en *AWRAQ*, XIX (1998). <<

[2] Mª J. Viguera, “Arabismo y valoración de al-Andalus”, en *Actas I Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes* (Salamanca, 1994), Madrid, 1995. <<

[3] El grupo de historiadores que dirige M.ª J. Viguera acaba de coronar (fines de 2000) la ingente obra de cierre de la historia de Lévi-Provençal. <<

[4] J. Goytisolo, “Cara y cruz del moro en nuestra literatura”, *Leviatán*, verano 1981, 2ª época, nº 4, 89. <<

[5] Romance atribuido a Góngora, *Obras completas*, 268-269, Madrid, Aguilar, 1967. <<

[6] “On the one hand, writers do not compose works of art to illustrate literary theories, but rather, theories are derived from or based upon what writers compose, or have composed in the past” (J. T. Monroe, *The Art of Badi’ az-Zaman al-Hamadani as Picaresque Narrative*, 98, Beirut, American University of Beirut, 1983). <<

[7] Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passé du Tiers Monde*, 89-90, París, Maspèro, 1973. <<

[8] J. Cadalso, *Cartas Marruecas*, 79, Madrid, Cátedra, 1990. <<

[9] “A. Gala, qui essaie de reproduire la structure et le style narratif des grands prosateurs arabes, fait appel aux formules stylistiques consacrées par la littérature arabe classique. C’est ainsi que le texte commence par la *basmala*, suivie de la *fatiha*, les noms des personnages défunts ainsi que ceux des prophètes sont suivis de ces phrases incidents (*rahimahul-lah*) (…)” (A. Ramos, “Croisement d’images”, 125). En el mismo sentido insiste la autora: “L’auteur s’efforce de reproduire la sonorité de la langue arabe, employant ça et là des tournures et des mots d’origine arabe, qui abondent en espagnol” (id. ibid., 126). Abstracción hecha de que tales voces de origen árabe *no abundan tanto en español*, fuerza es insistir en que la fonética del castellano difiere tanto de la árabe que los hablantes de ese idioma difícilmente las reconocen, como más arriba señalábamos. <<

[10] Tal vez la insistencia tópica en la incapacidad de los españoles para las “artes mecánicas” sea uno de esos puntos (90, 139). <<

[11] “Las mujeres guardadas bajo muchas llaves, las conversaciones de los hombres entre sí muy reservadas, el porte muy serio, las concurrencias pocas, y ésas sujetas a una etiqueta forzosa, y otras costumbres de este tenor no eran tanto efecto de su clima, religión y gobierno, según quieren algunos, como monumentos de nuestro antiguo dominio. En ellas se ven permanecer reliquias de nuestro señorío, aun más que en los edificios que subsisten en Córdoba, Granada, Toledo y otras partes. Pero la franqueza en el trato de estos alegres nietos de aquellos graves abuelos han introducido cierta amistad universal entre todos los ciudadanos de un pueblo” (Cadalso, *Cartas Marruecos*, 122). <<

[12] “En el imperio de Marruecos todos somos igualmente despreciables en el concepto del emperador y despreciados en el de la plebe, siendo muy accidental la distinción de uno u otro individuo para él mismo, y de ninguna esperanza para sus hijos; pero en Europa son varias las clases de vasallos en el dominio de cada monarca” (Cadalso, *Cartas Marruecas*, 100). <<

[13] Cadalso, *Cartas*, 301. <<

[14] Contemporáneas son otras novelas históricas no menos notables para su época, aunque no de estricta temática morisca: Espronceda, *Sancho Saldaña o el castellano de Cuéllar*; Larra, *El doncel de don Enrique el Doliente*; E. Gil y Carrasco, *El señor de Bembibre*; Navarro Villoslada, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*; Cánovas del Castillo, *La campana de Huesca*. <<

[15] *Historia de la literatura española. El siglo* XIX, vol. 8, 103, Madrid, Espasa, 1997. <<

[16] Anónimo, *Cantares de gesta*, 42. Ed. C. Guardiola, Zaragoza, 1971. <<

[17] “En gran parte pudieron ser los desplazamientos provocados por la Guerra de la Independencia a principios del siglo XIX el primer desencadenante colectivo de la curiosidad por Andalucía. Ese interés se transmite a la generación siguiente —ya en plena vigencia romántica— y toma la forma de una oleada más o menos continua de viajeros que fundan el mito meridional de Andalucía, con su carga de orientalismo y de exotismo. Y así las tierras del Sur asumen un papel literariamente relevante, porque en ellas se puede localizar —con un cierto aire de verosimilitud— esa pluralidad de actitudes sensuales, crueles, primitivas, tradicionales, ya desaparecidas o poco creíbles en otras latitudes” (Introducción a Estébanez Calderón, *Escenas andaluzas*, 22).

Numerosos extranjeros ofrecen deliciosas páginas delatoras de su búsqueda del Buen Salvaje en España, entre ellos P. Mérimée : “(una vizcaína) una dama encantadora, verdadera belleza musulmana, de la más imponente corpulencia” (P. Mérimée, *Viajes a España*, 141, 2ª ed. Madrid, Aguilar, 1990); el mismo escritor nos deleita, en Valencia, afirmando tan tranquilo “un elegante edificio árabe, la Bolsa de la Seda (Lonja de la Seda)” (*Viajes a España*, 72), cuando resulta patente que se trata de una obra gótico-flamígera del siglo XV (vid. A. Ponz, *Viaje de España*, tomo IV, Carta III, vol. Iº, 664, Madrid, Aguilar, 1988). <<

[18] S. Estébanez Calderón, *Escenas andaluzas*, 197 y ss. <<

[19] El escritor pone en evidencia de nuevo la mixtificación de sus nociones de árabe cuando afirma que “Híala” (*sic*) significa “gacela” (*Escenas*, 277); o al pretender que el topónimo Mairena deriva del árabe *Ma anad* (agua de la fuente). Ni que decir tiene que no encontramos por parte alguna tales palabras ni acepciones (*híala* y *anad*) y que mairena es evolución mozárabe del latín Mariana, derivado del nombre propio Marius.

Cuando habla de “*socunamiento* o eliminación de las finales de todas las palabras” (*Escenas*, 107), en sentido —claro para un arabista, ininteligible para las personas normales— de “silencio”, o “ausencia de vocal”, no sólo incurre en una pedantería del tipo que tanto practican algunos especialistas introduciendo arabismos técnicos inexistentes en castellano, también renuncia a ser entendido, provocando por añadidura el despiste del editor actual (en nota 159 bis), que no está obligado a saber árabe: “El término ‘socunamiento’ que no aparece registrado en ninguna fuente lexicográfica habitual, tal vez es una creación de Estébanez, connotativa del idiolecto o habla específica de Manolito Gázquez”. <<

[20] *Escenas*, 219 y ss. <<

[21] Id. ibid., 80. <<

[22] Id. ibid., 106. <<

[23] Id. ibid., 106. <<

[24] P. A. de Alarcón, *Últimos escritos*, 50, Madrid, 1922. <<

[25] Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 258. <<

[26] Id. ibid. <<

[27] Utilizo los términos *izquierda* y *derecha* por estar acuñados por el uso, pero los contemplo con todas las salvedades y precauciones que sin duda a estas alturas merecen. <<

[28] “La patria es la madre de todos los vicios: y lo más expeditivo y eficaz para curarse de ella consiste en venderla, en traicionarla” (J. Goytisolo, *Reivindicación del conde don Julián*, 134); “hacer almoneda de todo: historia, creencias, lenguaje: infancia, paisajes, familia: rehusar la identidad, comenzar a cero” (id. ibid., 135). Y no es que J. Goytisolo sea precisamente “de izquierda”, pero vale como buen ejemplo de arremetida ciega contra la odiada “identidad”: ¿en qué se queda un ser humano si prescinde, o se le obliga a precindir por vías más o menos expresas, de cuantos rasgos culturales conforman su espíritu y su entorno más cercano? ¿Realmente el escritor cree, o creía, estas cosas, o son un mero ejercicio de esteticismo provocativo? <<

[29] *Diario*, II, 183. <<

[30] *Diario*, II, 241. <<

[31] El saqueo de la alcaicería de Tetuán (*Diario*, II, 87) a manos de los hebreos, aprovechando la huida de la población musulmana, le da pie para una serie de disquisiciones no sólo injustas sino que el tiempo ha demostrado poco lúcidas: “(…) la profunda diferencia que hay entre raza y raza.¡Cuánta dignidad en el Agareno!¡Qué miserable abyección en el Israelita (…) la alegría que siempre causa oír la lengua patria en el suelo extranjero, se eclipsaba hoy al reparar en la vileza de las personas extrañas que así se producían (judíos)” (Alarcón, *Diario*, II, 70-71); “El decrépito Hebraísmo arrastra una vida nula, parásita, miserable; adherido, por decirlo así, al más réprobo y vicioso de sus hijos, al que más se ha apartado del espíritu y la letra del Antiguo Testamento, al Mahometismo, en fin que parte con él la inhabilitación social y, que como él, está proscrito de la Historia, en cuya marcha ni el uno ni el otro tendrán ya influencia alguna” (*Diario*, II, 88). <<

[32] Alarcón, *Diario*, I, 8. <<

[33] Id. ibid., I, 83. <<

[34] Id. ibid., I, 98. <<

[35] Id. ibid., I, 246. <<

[36] Alarcón, *Historietas nacionales*, 236, Madrid, 1943. Parece ocioso explicar la incongruencia de hablar de “barbas semíticas” en el norte de Marruecos, caso de existir tal variante pilosa. <<

[37] Vid. Juan León Africano, *Descripción general de África*, 32 y ss. Trad., introd., notas e índices de S. Fanjul, Madrid, 1995. <<

[38] “(…) el África guarda en su corazón los caracteres del misterio, la duda y la desesperación, la eternidad y lo infinito!” (Alarcón, *Diario*, I, 29). <<

[39] Nada más salir de Ceuta ya se encuentra las *verdaderas* claves de África : “en el Boquete de Anghera está la callada esfinge, depositaria del enigma de la verdadera África, del África misteriosa e independiente” (Alarcón, *Diario*, I, 46). <<

[40] “(…) cuanto llevo observado hasta ahora confirma mis ilusiones y esperanzas (…) —¡El misterio musulmán subsiste todavía, y mañana o pasado mañana, al dar vista al valle de Tetuán, empezará a hablar la esfinge sarracena!” (Alarcón, *Diario*, I, 205). <<

[41] “Los hogares, los muebles, las costumbres, los niños, las mujeres, las tierras cultivadas, la religión, la industria, la mayor o menor civilización de estas gentes, su vida, en fin, es aun para nosotros un secreto.

Hablo como vulgo, como humilde soldado; prescindo de lo que haya podido leer en otros tiempos acerca de este país; olvido completamente lo aprendido, desconfío de ello” (Alarcón, *Diario*, I, 204). <<

[42] “Almería, digo, era la odalisca soñada por nosotros los poetas del otro lado de la gran Sierra; era la visión oriental que á mí me había sonreído á lo lejos, siempre que fuí a conversar con lo pasado en las alcazabas y palacios moriscos de Guadix y Granada; era, en fin, un espejismo producido por la costa de enfrente” (Alarcón, *Últimos escritos*, 27). <<

[43] Alarcón, *La Alpujarra*, XIII, Madrid, 1942. <<

[44] “¡Conque era verdad!¡Conque no era fantástica creación de los poetas! ¡Conque había realmente en nuestro siglo nivelador y desencantado, a las puertas de España, un pueblo primitivo, de costumbres bíblicas, viviendo en sociedad patriarcal, dividido en tribus, apegado a la Naturaleza, independiente de la civilización, grande sólo por su carácter y por su denuedo!¡Viéndolo estaba y me parecía un delirio de artista!” (Alarcón, *Diario*, I, 47); “Yo no he visto jamás figuras tan airosas, tan elegantes, tan gallardas. Sus caballos caracoleaban, se arremolinaban y se dispersaban de nuevo (…) ¡Era el espectáculo soñado por todos los que han divertido su fantasía con héroes orientales!” (Alarcón, *Diario*, I, 93). <<

[45] Alarcón, *Últimos escritos*, 27. <<

[46] Id. ibid., 26. <<

[47] El mismo Alarcón de modo inconsciente así lo refleja al hablar del "Reino de Granada" (*Diario*, I, 36) como distinto de "Andalucía" en 1860; y aun lo especifica con claridad: "La provincia de Almería tiene más de levantisca y de murciana que de andaluza, ora en la vestimenta, tipo y lenguaje de sus indígenas, ora en la fisonomía y productos del terreno (…)" (Alarcón, *Últimos escritos*, 26). Y no entienda nadie que recordar tales hechos históricos va en menoscabo de la integridad territorial andaluza. En nuestra opinión, la actual división administrativa andaluza está bien como está y más vale no menealla, pese a las peculiaridades locales. <<

[48] Alarcón, *Últimos escritos*, 25. <<

[49] “—Hijo, vete pronto a España, vete a cualquier país civilizado, que en África no tienes más carrera que la de mendigo” (por ser sincero). B. Pérez Galdós, “Aita Tettauen”, *Episodios Nacionales*, IV, 662. <<

[50] “(…) el moro y el español son más hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de lengua y el parentesco y el aire de familia saltan a los ojos”. Pérez Galdós, “Aita Tettauen”, *Episodios Nacionales*, IV, 556. <<

[51] “Aita Tettauen”, *Episodios Nacionales*, IV, 585. <<

[52] Id. ibid., IV, 589. <<

[53] Id. ibid., IV, 557. <<

[54] J. M. Riesgo, "'Imán' y R. J. Sender", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 14, 1992, p. 183, Ed. Complutense. <<

[55] A. Castro, *La realidad histórica de España*, 29. <<

[56] A. Gala, *El manuscrito carmesí*, 202; o “los cristianos detestan ser labriegos” (231). <<

[57] “Cuando pasó lo que pasó (…) que digan lo que digan, se siguen llevando como el perro y el gato” (267). <<

[58] Como introducir un concepto por completo ajeno a la sociedad árabe: considerar negativa la consanguinidad y la endogamia (31); o confundir “mongol” con “mogol” (546); o la sorprendente denominación de “califa”, en repetidas ocasiones, aplicada al sultán de Fez (18, 19, 20, 21), sorpresa irrefrenable al presentar —hacia 1526, como se colige de la ficción— como tal “califa” a un Hamet al Benimarín (*sic*), (barbaridad copiada literalmente de P. A. de Alarcón, *La Alpujarra*, 17, Madrid, 1942), cuando esa dinastía se extinguió de modo definitivo al ser asesinado ‘Abd al-Haqq, su último descendiente, en 1465; o la grafía *mirhab* (tres veces, en pp. 237-8); o cuando habla de *sacerdotes* moros, etcétera. <<

[59] *Muley*, “señor” (69); *Nasim*, “brisa” (86); *Widad*, “amor” (394); *Sihr*, “magia” (218). Sin embargo, las explicaciones en otros momentos se quedan cortas, aunque sería preferible que el autor no se metiera en camisas de once varas que le vienen demasiado holgadas. Pero se mete: “con el acento de Imala (*sic*), con el que aquí pronunciamos” (81), induciendo a pensar que Imala es un lugar o una persona, cuando se trata de un fenómeno fonético, y sin que el lector no arabista sepa en realidad de qué se está hablando. <<

[60] *Manuscrito*, 65-67; también en 332. <<

[61] “En Málaga habían muerto 20 000 *andaluces*” (359), en oposición a “los reyes cristianos”; de nuevo en 380 (“los cristianos no dejaron en pie ni un árbol ni una torre, pero no tropezaron con ningún *andaluz* a quien matar”). <<

[62] *Manuscrito*, 331-2. <<

[63] Id. ibid., 256. <<

[64] Vuelve a la carga con la misma idea recurrente: “Granada no será nunca más Granada: nosotros la hicimos, lo sabemos muy bien, ¿y puedo yo regocijarme de que los otomanos pisen la Vega y la Sierra Solera? En el nombre de Dios, como musulmán, sí, pero como andaluz jamás. Y en el fondo, más que otra cosa alguna en el mundo —y en el otro si lo hay— ¿qué soy yo sino andaluz?” (*Manuscrito*, 609). <<

[65] *Manuscrito*, 330-1. <<

[66] *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, libro que Gala no cita (lo cual es lógico, por pretender que su obra sea una novela) pero reproduce por extenso. <<

[67] *Manuscrito*, 330; y abunda en la provocación : “hasta Abderrahman II el islam pasa inadvertido” (330). <<

[68] *Manuscrito*, 227. <<

[69] “(…) algunos, humildes por naturaleza, pero con los pies bien asentados en el suelo concreto de la realidad, por el contrario, pensaban y piensan que la Historia no es superable, que el hombre no puede existir fuera de la Historia que hace y de la Historia que es” (J. Saramago, *Cuadernos de Lanzarote*, 210, Madrid, Alfaguara, 1997). <<

[70] Gª Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, 24-5. Madrid, Alianza Editorial, 1992. <<

[71] En el caso de Viriato, aquellos entrañables y mal confeccionados libros establecían —ahora lo entendemos— una divertida diferencia: Viriato era “lusitano”, con lo cual se evitaba el término “portugués” (tan ilusorio como “español”) que nos lo enajenaría, perdiendo así a uno de nuestros héroes defensores de la independencia de “España”. Las buenas voluntades de aquel ingenuo nacionalismo arcaico empedraron concienzudamente el actual infierno de espasmos centrífugos que padecemos, desde La Junquera hasta la isla del Hierro. <<

[72] Soslayaremos la polémica de si este término es más o menos exacto que hispanoárabe o arabigoandaluz: utilizamos los tres como sinónimos y tan sólo rechazamos la palabra *andaluz*, con significado de “andalusí”, por la confusión, ya señalada, a que induce. <<

[73] “Estos comerciantes, al residir en tierra de infieles, cuando les llega un musulmán se regocijan enormemente y dicen: ‘Ha venido de tierras del islam’. Le entregan la limosna legal, con lo que se vuelve rico” (Ibn Battuta, *A través del islam*, 726, Madrid, Ed. Nacional, 1981). <<

[74] No es casual que uno de los primeros y más sanguinarios grupos integristas islámicos de este siglo se llame “Hermanos musulmanes”. <<

[75] Las *Epístolas en elogio de al-Andalus* de Ibn Hazm y as-Saqundi son ingenuas vanaglorias locales que en modo alguno ponían en cuestión la pertenencia de al-Andalus al ámbito árabe musulmán. La de Ibn Hazm es la contestación a otra de Ibn ar-Rabib at-Tamimi, de Cairuán, en que se pasa revista bibliográfica por géneros a la literatura andalusí; en cuanto a la segunda, constituye un intento de afirmar la supremacía de la "raza hispanoárabe" frente a la africana beréber, exaltando el valor intrínseco del islam *hispano* y su peso cultural: polémica y apologética se entreveran, entrecruzando la oposición "racial" de andalusíes y beréberes con la de éstos y los árabes de origen. As-Saqundi —cadí por los almohades, no lo olvidemos— se ceba en los ataques contra los almorávides, a los cuales sí podía criticar tranquilamente. Revela la amargura que atormentaba al islam de al-Andalus, dominado por las dinastías africanas. En sus invectivas utiliza argumentos que hoy día pueden parecernos pintorescos, en un contexto cultural amplio, así ensalzar los instrumentos musicales grecopersas andalusíes en contraste con los bárbaros panderos del Sudán. Pero no podemos, ni debemos, exigirle criterios etnológicos actuales. <<

[76] J. Saramago, *Cuadernos de Lanzarote*, 290. <<

[77] J. Goytisolo, *Reivindicación del conde don Julián*, 36 y ss. <<

[78] Id. ibid., 122. <<

[79] Id. ibid., 135. <<

[80] Id. ibid., 136. <<

[81] Id. ibid., 138. <<

[82] Id. ibid., 196 y ss. <<

[83] *La realidad histórica de España*, 213 y ss. <<

5. Rastreando en la cultura popular

[1] Frase recogida, con inevitable ironía, por A. Burgos (*Andalucía, Tercer Mundo*, 31). <<

[2] Por ej., A. Ponz, *Viaje de España*, I, Carta Iª, prgf. 32, vol. I, p. 111, Madrid, 1988. <<

[3] “Andalucía no tiene armas para defenderse de este ataque continuo: sus intelectuales —que lo son en la peor acepción de esta palabra— están siempre preocupados en escribir casidas del nardo, la palmera y la fuente” (Burgos, *Andalucía*, 36). <<

[4] Burgos, *Andalucía*, 58. <<

[5] “En los pueblos andaluces se conserva la imagen del moro con una gran vivacidad. Que la expulsión morisca fuera completa o no, es algo que no cuenta demasiado para la gente, ni en realidad es problema más que para el historiador o el erudito. Sin necesidad de haber leído nada sobre las guerras y la repoblación de Jaral en el s. XVI, desde la infancia casi, las gentes han oído hablar de que en el pueblo vivieron en tiempos antiguos los moriscos y saben también que ellas descienden de cristianos venidos de diversos puntos del país (…). Por otra parte, las guerras coloniales que sostuvo el país en el norte de África durante el siglo pasado y el primer cuarto del actual reprodujeron para la gente imágenes de los moros que apenas matizaban las tradicionales; antes bien, vinieron a reafirmar los estereotipos habituales” (E. Luque Baena, *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*, 127, Madrid, Tecnos, 1974). <<

[6] Vid. al respecto, más abajo, el cap. 8 de esta obra. <<

[7] M. Harris, *Desarrollo de la teoría antropológica*, 69. Madrid, Siglo XXI, 1978. <<

[8] “Moros ancianos, tesoros escondidos, misterio (…) En suma, lo mismo que buscaron los escritores al pensar en los árabes antiguos, desde Fr. Luis de León a W. Irving. Y algo parecido a lo que hoy puede recogerse de boca de algunas gentes del sur. (…) El “moro”, en la conciencia popular, es un ser histórico-legendario. En la vida cotidiana lo único que inspira es desprecio, sin matiz. Los descendientes de los moriscos se acomodaron a una vida campesina sin demasiados horizontes, mezclados con esclavos, jornaleros y pobres de todas clases” (Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, 17). <<

[9] Vid. por ej., J. R. Puértolas, Introducción a *Poesía crítica y satírica del siglo XV*, 16, Madrid, Castalia, 1981. <<

[10] Refranes y proverbios glosados de Hernán Núñez, en *Refranero español*, recopilación de F. C. Sainz de Robles, Madrid, 1944. <<

[11] También aparece en el *Cancionero castellano* (II, 561) en la forma “No os deys nada/ a moro muerto dar lançada”, como paradigma de inutilidad o cobardía. <<

[12] Coplas de Mingo Revulgo (nº XI), en *Coplas satíricas y dramáticas de la Edad Media*, 39, ed. E. Rincón, Madrid, Alianza, 1968; y *Poesía crítica y satírica del s. XV*, ed. J. R. Puértolas, 225. Aparte de que "meco" designe al moro por antonomasia, podemos apuntar que los habitantes de El Grove (Pontevedra) se autotitulan y reciben la denominación de *mecos*, no por descender de árabe ninguno, sino por su supuesto carácter abusón o taimado. Así dice la pandeirada: "Somos os mecos do Grove,// non o podemos negare…// Todo mundo nos conoce// pol-o xeito de falare." <<

[13] *El folklore español*, 94. <<

[14] Seguidilla jocosa recogida por Don Preciso, *Colección de las mejores coplas de seguidillas, tiranas y polos que se han compuesto para cantar a la guitarra*, p. 80, Córdoba, Demófilo, 1982 (1ª ed. 1799). <<

[15] A. Machado y Álvarez, *Cantes flamencos*, 81, Buenos Aires, 1947. El mismo Demófilo (ob. cit., 50) anota una seguiriya que expresa el culmen de la desgracia: “Si yo lo supiera// que no me querías// yo renegara e Dios y me fuera// a la Morería”. <<

[16] R. Menéndez Pidal, *Los romances de América*, 43. Madrid, Austral, 1958; J. M. Gómez-Tabanera (en Fiestas populares y festejos tradicionales, en el *Folklore español*, 205) recoge una versión algo distinta: “En Cádiz hay una niña// que Catalina se llama,¡ay, ay!//Su padre era un rey moro,// su madre era una renegada…”. <<

[17] A. Ponz, *Viaje de España*, tomo IV, Carta IX, vol. Iº, 771. Madrid, Aguilar, 1988. <<

[18] *Etnología de las comunidades autónomas*, 70-1. Madrid, CSIC, 1996. <<

[19] Vid. N. Seseña, *La cerámica popular en Castilla la Nueva*, 53. Madrid, Editora Nacional, 1975. <<

[20] Decoración uniforme desarrollada en campo blanco de engalba, con perfiles amoratados y manchas de este mismo color y de verde hoja, alternando en función de obtener una policromía equilibrada; por el envés, un baño amarillo, que es simplemente el barniz impuro, ferruginoso, trasparentando el barro. Sus centros más importantes fueron Elvira y az-Zahra; y de ella derivaron la loza de Teruel y Paterna. Gómez Moreno, *Ars*, III, 311. <<

[21] “Origen: Bagdad. Restos en az-Zahra. Es la loza llamada eruditamente ‘de reflejo metálico’; en ár. y en castellano antiguo, simplemente, ‘dorada’. Nace en el califato abbasí del s. IX. Arcilla pálida, cubierta blanca estañífera, sobre la que, en segunda cochura a temperatura baja, se añadía una decoración trazada a pincel, representando sumariamente figuras de hombres y animales, epigrafías cúficas y adornos.

Técnica: depósito compuesto de plata, cobre y hierro sulfurados, que se mezclan en masa susceptible de aplicarse a pincel sobre el vidrio, y que sin fundirse en el horno sale de él con la refulgencia aludida. Algunos fragmentos, se cree, pueden haber sido fabricados aquí mismo con arcilla pajicienta, como la de Andújar, un tono más amarillo sin limpieza ni irisaciones casi, y nueva ostentación de letreros cúficos. Calatayud y Málaga fueron los centros medievales de producción” (Gómez Moreno, *Ars*, III, 313). <<

[22] Seseña, 134. <<

[23] Id. ibid., 136. <<

[24] Los centros visitados (cuyas alfarerías oscilaban entre una y siete por pueblo) fueron: Buño y Padrón (La Coruña); Bonxe (Lugo); Niñodaguia (Orense); Moveros y Pereruela (Zamora); Alba de Tormes, Cespedosa de Tormes y Tamames de la Sierra (Salamanca); Torrejoncillo y Arroyo de la Luz (Cáceres); Priego (Cuenca); Consuegra y Villafranca de los Caballeros (Toledo). <<

[25] *Alpayata* (Priego de Cuenca), cinta de material, de consistencia media utilizada para dar forma a la vasija en el torno y cortarla de la masa de barro. *Alpañata*, “pedazo de cuero que usan los alfareros para alisar las piezas antes de cocerlas” (DRAE); para Corominas, se trata de un mozarabismo o, quizá, deriva del hispanoárabe *pannat*, pl. de *panno*. <<

[26] Vid. L. Cortés Vázquez, *Alfarería popular del Reino de León*. Salamanca, 1987. <<

[27] Seseña, *La cerámica popular en Castilla la Nueva*. <<

[28] Torres, *La artesanía*, 195 y ss. <<

[29] Zamora Vicente, *Dialectología*, 287. <<

[30] Maravall, 168. <<

[31] C. Flores, *Arquitectura popular española*, I, 221. <<

[32] Münzer, 109. <<

[33] Ponz, *Viaje de España*, tomo IV, Carta II, vol. I, 642. Madrid, Aguilar, 1988. <<

[34] Ponz, *Viaje de España*, tomo IV, Carta II, vol. I, 643. <<

[35] Ponz vitupera el barroco y su profusión decorativa: para él todo eso es "bárbaro" (*Viaje de España*, tomo I, Carta IV, vol. I, 206). El tema debía ser un ritornelo de las gentes cultas del XVIII, obsesionadas por *superar* el pasado. Así la arquitectura churrigueresca "del siglo pasado" es fustigada por Don Preciso (*Colección*, 18). <<

[36] “(…) hay poquísimas en Europa que puedan llamarse hermosas” (Ponz, *Viaje de España*, tomo IV, Carta II, vol. I, 642), misma idea que repite al hablar de la estrechez y tortuosidad de las calles, v.g. en Ruán (id. ibid., 395) o Amsterdam (id. ibid., 342). <<

[37] “No se ha de creer lo mismo de los mahometanos, cuyas costumbres eran bárbaras en extremo, y aborrecían de muerte todo lo que no hallaban fundado según las mismas o en su Alcorán. Su ferocidad y genio sospechoso les inducía a vivir en angosturas (…) Éstas fueron, sin duda, las verdaderas razones de la fealdad de Toledo. Ya se hubiera podido, desde la conquista, remediar este mal comodísimamente y haberla restituido, poco a poco, a su antiguo esplendor”. (Ponz, *Viaje de España*, tomo I, Carta Iª, prgf. 23, vol. I, 108).

También al aludir a Sevilla:

“La mayor parte de las calles de Sevilla, que están muy mal empedradas, quedaron en el desorden y angosturas en que las dejó la superstición o rusticidad morisca, y así se han mantenido hasta ahora otras muchas de España, como le dije a usted hablando de Toledo. No se pensó en mejorarlas, antes nuestros reyes seguían las mismas ideas y se valían de artífices de aquella nación. Si el odio que justamente se concibió a su secta, trajes y otras prácticas, se hubiera concebido a su modo de fabricar, ya haría siglos que no tendría Sevilla que envidiar a ninguna ciudad de Europa” (A. Ponz, *Viaje de España*, tomo IX, vol. III, 149-150). <<

[38] En sus *Viajes a España* (Madrid, Aguilar, 1990) abundan las referencias al menos poco caritativas —no digamos ya amistosas— hacia la tierra y las gentes (pp. 149 y 235), aunque el autor no renuncia a la vena sorprendente (p. 362) todavía en 1864. <<

[39] *Viajes a España*, 227. <<

[40] Ob. cit., 153. Mérimée escribe en la época de plena efervescencia del nacionalismo más elemental y soslaya que en la Europa medieval cristiana la noción de *extranjero* era muy relativa, pues ni las fronteras ni las identidades *nacionales* (muy posteriores en todos los casos) estaban definidas. <<

[41] Ob. cit., 148. Naturalmente, se refiere al “carácter español” por él inventado. <<

[42] J. L. Alonso Ponga y S. Cid, *Huellas de Castilla y León. La arquitectura del barro*, 16 y 22. Valladolid, 1986. <<

[43] Flores, IV, 64; IV, 75. <<

[44] “Mas donde se exagera el carácter moruno es en la construcción popular. En contra de cualquier razón ambientalista o determinista, a despecho de repoblaciones y cambios, a una altura extraordinaria, cerca de las nieves perpetuas de Sierra Nevada, en aldeas como Pampaneira, lo mismo que en otras alpujarreñas más bajas, se han venido edificando hasta nuestros días casas de terrado, de suerte que los pueblos, en conjunto, tienen un aire que recuerda a los del Atlas y otras zonas montañosas marroquíes” (Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 253). <<

[45] Id. ibid., 254. <<

[46] Flores, I, 193. <<

[47] Id. ibid., I, 196 y ss. <<

[48] “La arquitectura popular se encuentra siempre fuertemente ligada a la tradición de la zona, no sólo respecto de las técnicas constructivas sino en cuanto al sentido plástico y a la manera de distribuir los diversos recintos. Esta íntima relación con el suelo, el clima, los conocimientos y la tradición del país confiere a esta arquitectura un carácter comarcal y aun local” (Flores, I, 18). <<

[49] Id. ibid., I, 118. <<

[50] Id. ibid., IV, 257. <<

[51] Id. ibid., IV, 103. <<

[52] “(…) el tejadillo podría suponer la versión popular del guardapolvos renacentista, mientras que el poyo de fábrica sería una recreación *sui generis* del antepecho clásico” (Flores, IV, 109). <<

[53] Caro Baroja (*Los moriscos*, 158) recuerda que entre las normas de conducta que los oidores de la Audiencia de Granada —Espinosa, Deza— impusieron a los moriscos, con el resultado sabido, se prescribía abrir ventanas y puertas, siguiendo las costumbres cristianas, manteniéndose en los pueblos hasta hoy, pese a los cambios recientes, el hábito de dejar de par en par las puertas de las casas o, por lo menos, sin trancar. <<

[54] La primera documentación que tenemos del refrán figura en los Refranes de Hernán Núñez recogidos en *Refranero Español*, 301 (Madrid, Aguilar, 1944), aunque A. Castro (*La realidad*, 65) lo cita a partir del *Vocabulario de refranes* de Gonzalo Correas, de principios del XVII. Según su costumbre, Castro fantasea: deduce que el autor del refrán sería un judío por mencionar primero a este grupo y ¡por tener la sentencia un trasfondo económico! Ante esta metodología deductiva no hay respuesta posible, bien aliada la fe del carbonero con el tópico más barato sobre los judíos. <<

[55] “¿De dónde viene, por ej., el hecho de que, en algunos pueblos alpujarreños, los recién casados continúen comiendo por separado, durante un año, cada uno con su familia?”. Y añade en nota 40: “Esta indicación me ha sido proporcionada por M. Garzón Pareja. Sin duda es, entre otros, un indicio de prometedoras investigaciones en el terreno de la etno-historia” (Vincent, *Minorías*, 29). Naturalmente, el historiador francés no especifica a qué pueblos se refiere, con lo cual no podemos saber por quién fueron repoblados y en qué proporciones. <<

[56] (En Jaral de la Sierra) “era habitual que el hijo casado viviera con su familia de orientación durante un período de tiempo al menos, el nacimiento del primer hijo hacía que la necesidad de lograr vivienda exclusiva para la nueva familia se hiciera imperiosa” (Luque Baena, *Estudio*, 138). También sobre los factores económicos en las bodas: “La fastuosidad que exigía una boda en otro tiempo hacía que en los estratos sociales menos privilegiados ‘llevarse a la novia’, para evitar los desembolsos inevitables, y celebrar más tarde el casamiento de modo más discreto no fuera demasiado insólito” (Id. ibid., 136). <<

[57] Tal vez los más conocidos mitos antiguos de muerte y regeneración sean los de Tammuz (caldeos) y Osiris (egipcios). <<

[58] J. M. Gómez-Tabanera, “Las fiestas populares y festejos tradicionales”, en *El folklore español*, 159. <<

[59] Vid. F. de la Granja, “Fiestas cristianas en al-Andalus, I: al—’Azafi”, en *al-Andalus*, XXXIV (1969), 2. <<

[60] El predominio a efectos prácticos del calendario solar cristiano en casi todos los países árabes, visible hoy en día, no es nada nuevo: de hecho el cómputo lunar musulmán está circunscrito al ritual religioso. <<

[61] Vid. I. Moreno Navarro, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*, 197. Madrid, Siglo XXI, 1972. <<

[62] Luque Baena, 143. <<

[63] Moreno Navarro, 198 y ss. <<

[64] Es evidente que el retroceso de la religiosidad cristiana en el lenguaje, fruto de la sociedad urbana postindustrial, no favorece precisamente a su islamización sino a la tendencia laicista general más o menos consciente. <<

[65] Gabriel Llompart, “La religiosidad popular”, en *El folklore español*, 236. <<

[66] Llompart, id. ibid., 227. <<

[67] Vid. J. M. Gómez-Tabanera, “Las fiestas populares y festejos tradicionales”, en *El folklore español*, 164. <<

[68] Llompart, 239. <<

[69] Vid. C. González Casarrubios, *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*, 149 y ss. Ciudad Real, 1985. <<

[70] Id. ibid., 153. <<

[71] “La noticia de la quema de algún condenado producía en las ciudades una gran excitación, hombres, mujeres y niños asistían con avidez malsana no sólo al suplicio, sino también a los preliminares de éste” (Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I, 344). <<

[72] No corresponde a estas páginas entrar en la polémica entre taurófilos y prohibicionistas y menos aun empantanarnos en bizantinismos nominalistas como si es “fiesta” o es “nacional”, etc. Simplemente, la fiesta taurina existe y es imposible hallarle equivalente árabe ninguno. <<

[73] *Etnología de las comunidades autónomas*, 72, Madrid, CSIC, 1996. <<

[74] Don Enrique de Villena, Arte cisoria, cap. VI, 164-5, en vol. I de *Obras completas*, Madrid, Turner, 1994. <<

[75] I. González Turmo, *Comida de rico, comida de pobre*, 72. <<

[76] Al respecto, vid. el interesante ejemplo que relata I. González Turmo sobre panes zoomorfos en la Sevilla de 1992 (ob. cit., 64), que llegaron a confundir a la investigadora haciéndole creer que se trataba de una *pervivencia* no detectada, cuando en realidad era una mera invención del mismo instante para presentar en una feria comercial. <<

[77] Vid. A. Cunqueiro, *A cociña galega*, 11. Vigo, Galaxia, 1973. <<

[78] “Sabemos mal, ou non sabemos ren, de cómo se xantaba na Galicia antiga ou medieval, e aínda nos pazos do XVIII. Sabemos algo de cómo se foi facendo nas vilas a cociña do XIX, unha cociña burguesa de grande calidade —a cociña que as nosas nais van adeprender na arte de ‘Picadillo’ — con normas que chegan de fora, e incorporación de novos elementos —o arroz, a xeneralización do consumo de aceite, que é cousa ben recente” (Cunqueiro, *A cociña galega*, 10). <<

[79] González Turmo, 49. <<

[80] No sólo en Galicia la patata entró tardíamente: por ej., en Jaral de la Sierra (Sierra Nevada) no existía a mediados del XVIII y en Madoz (c. 1850) aparece como cultivo de poca importancia (Luque Baena, 22). <<

[81] González Turmo, 50. <<

[82] C. Aguilera, *Historia de la alimentación mediterránea*, 20. Madrid, 1997. <<

[83] Aguilera, 99. <<

[84] “Cristo resucitado pidió de comer e ingirió pescado. El pez fue símbolo de la primera iglesia, por el acróstico de sus letras en griego, iniciales de Iesus Cristo de Dios Hijo Salvador (*IKTIOS*). E igualmente entró como símbolo de la comida de Eucaristía, no obstante la tradición y la carne del cordero” (Aguilera, 58). <<

[85] La repugnancia y el horror de los musulmanes (*Corán*, 2-173) por la sangre están tomados, evidentemente, de *Levítico* (7-2; 17-10) y *Deuteronomio* (15-23) y de su pretensión subyacente de que en ella reside el principio vital (*Levítico*, 17-14) del animal, su "alma". De ahí la impresión de Ibn Battuta (216) cuando refiere que "los hijos de Muqbil chuparon su sangre", al matar a su enemigo; o al describir (459) cómo un tártaro se prepara una especie de morcilla sangrando a su propio caballo. <<

[86] El puerco es animal extendido desde muy antiguo por el continente euroasiático y el África conocida en la Antigüedad. Los egipcios lo tenían por impuro (con endogamia de porqueros, que no podían sacrificar a los dioses, en tanto era preceptiva la purificación si se le rozaba) como atestigua Heródoto (*Historia*, IV, 458-9 y nota 640; y II, 335) quien también recoge un tabú similar entre los escitas (*Historia*, IV, vol. 2º, 344). De Egipto tomó la idea el personaje denominado Moisés en la Biblia, dando pie al correlativo estrambote coránico.

Por lo que a Europa se refiere "las matanzas, y con ellas la tradición chacinera, tienen en Europa más de 2000 años de historia. A lo largo de esos siglos muchos productos se han repetido, año tras año, con apenas alteraciones" (González Turmo, 298). <<

[87] Deleito y Piñuela, *El rey se divierte*, 134 y ss. <<

[88] M. Espadas Burgos, “Aspectos sociorreligiosos de la alimentación española”, en *Hispania*, 131 (1975). <<

[89] Espadas, 540. <<

[90] Corominas, IV, 421. <<

[91] La palabra americana *papa*, que sí se usa en Andalucía, coadyuva sólo a corroborar el fuerte carácter atlántico del habla andaluza. La alusión de Hernán Núñez (*Refranes y proverbios glosados*, 1ª ed. 1555) es claro indicio de que en realidad se refiere a *batata*, porque las patatas de entonces no eran precisamente un manjar ni preciado ni precioso: “Más valen dos bocados de vaca, que siete de patata”. “Que lo más seguro, aunque valga menos es mejor que lo más peligroso, aunque valga más. Patata es manjar precioso de las Indias.” <<

[92] A su vez, procedente la palabra ár. del griego *thermos*. <<

[93] M. Martínez Llopis, *Historia de la gastronomía española*, 29. Huesca, 1995. <<

[94] González Turmo, 61. <<

[95] Aguilera, *Historia de la alimentación mediterránea*, 89. <<

[96] González Turmo, 121. <<

[97] Cuya técnica de preparación se debe al holandés W. Beukelszoon, siglo XIV. <<

[98] González Turmo, 204 y ss. <<

[99] *España musulmana*, 283 y ss. <<

[100] A. Huici Miranda, *Traducción española de un manuscrito anónimo del siglo XIII sobre la cocina hispano-magribí*. Madrid, 1966. <<

[101] Huici traduce “tenedor” (217) o “calabaza” (192), ¡para el siglo XIII! <<

[102] Se documenta el alcuzcuz en el siglo XIII (Huici, 203 y ss.). <<

[103] “Los pestiños se citan en *La lozana andaluza*. Pero aun así, habría que ser muy prudentes a la hora de asegurar el origen andalusí de algunos de estos dulces” (González Turmo, 205). <<

[104] “Y los propios buñoleros,// aunque son de su linaje,// entre el aceite le avisan// que no pase por su calle” (Romance burlesco de Zaida, en *Romancero español*, 798-9. Selección L. Santullano). <<

[105] Estebánez Calderón, con su consabida fe promorisca, confunde etimología lingüística con origen del producto (*Escenas*, 119, nota 183), por ej. en el caso del alajú (ár. *al-hasuw*, “el relleno”: pasta cereal especiada, con piñones, almendras, nueces y pan rallado, miel y al horno, Aguilera, 91) que es una variante del *panis mellitus* romano, difundido por la Europa continental y poco modificado en la Edad Media. Un caso semejante es el de las albóndigas (ár. *al-bunduq*) también conocidas en el mundo grecolatino. <<

[106] A nuestro juicio R. Arié exagera la exacta coincidencia (“idénticos gustos culinarios” dice) en las cocinas de “las clases altas” cristianas y musulmanas (Arié, 288) en la Hispania medieval, tomando el ejemplo del cordero y las especias y olvidando el resto, que es casi todo. <<

[107] Sobre el particular, vid. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 131-132; M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, 65 y ss. <<

[108] A. de Montoro (*Cancionero*, 240, 250, 257. Madrid, 1900, ed. Cotarelo); y *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa* (134, 246, 249), ed. J. A. Bellón y P. Jauralde, Madrid, Akal, 1974. <<

[109] *Trovadores, juglares y poetas españoles. Del siglo XI al XV*, 63. Antología de Josefina Delgado, Buenos Aires, 1973. <<

6. ¿Trajeron los moros el *lerele*?

[1] Entrevista con el *cantaor* El Lebrijano (*El Mundo*, 7-1-1998). Y el pendolista remata la faena: “Tal vez, eso sí, esas músicas están sentadas en diferentes mojones del camino. Al-Andalus. Qué gran nación tenía que ser, ¿verdad?”. <<

[2] Vid. J. Vansina, *La tradición oral*, 116. Barcelona, Labor, 1966. <<

[3] M. Mauss, *Introducción a la etnografía*, 15. <<

[4] Nuestras opiniones al respecto pueden verse en *Literatura popular árabe*, 47 y ss. Madrid, Ed. Nacional, 1977. <<

[5] J. A. de Iza Zamácola (Don Preciso), *Colección de las mejores coplas de seguidillas, tiranas y polos que se han compuesto para cantar a la guitarra*. Madrid, 1800; y Jaén, (rep.) 1982. <<

[6] Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*, 200 y ss. Madrid, Ed. Nacional, 1980. <<

[7] En este sentido abunda C. Real: “El siglo XVIII, siglo de la Ilustración, se caracteriza, mejor que ningún otro, como siglo del antipopularismo. Es para nosotros el momento en que los hombres cultos se dan cuenta de que nuestro desarrollo sólo es posible a través de Europa” (C. Real, “La copla popular”, en *El romancero y la copla*. Ed. V. Atero, Cádiz, 1996). También Meléndez Valdés muestra una actitud similar, vid. al respecto Mercado, *La seguidilla gitana*, 24. <<

[8] “La música de Tánger tiene poco que halagar los oídos menos delicados. Figúrese cualquiera dos músicos groseros, armados de gaitas aún más groseras que sus personas, que queriendo tocar al unísono con instrumentos desacordes, toman cada cual un movimiento diferente. No tienen aires determinados porque jamás los escriben en música y sólo los aprenden de memoria. Sucede de ordinario que uno de los músicos arrastra al otro según su capricho y el segundo se ve forzado a seguir como puede al que apresura el movimiento. Esto produce un efecto semejante al de un mal órgano cuando lo afinan” (Alí Bey, *Viajes por Marruecos*, 150. Trad. S. Barberá, Madrid, 1985). <<

[9] A. de Larrea, “Aspectos de la música popular española”, en *El folklore español*, 317. <<

[10] “Aspectos particulares de las danzas españolas”, en *El folklore español*, 327. <<

[11] La misma autora (id. ibid., 332) sostiene que “En la provincia de Zamora existe un baile llamado el *Bolero de Algodre*, donde por encima de las características generales de pasos contenidos y sencillos se advierte una fuerte influencia musulmana (*sic*), sobre todo en la música y el ritmo. Esta danza remonta su origen al siglo X”. La autora no pormenoriza en qué consiste esa *influencia musulmana*, amén de saltarse las evidencias históricas de la pronta reconquista de Zamora y, sobre todo, de que el bolero data del siglo XVIII. <<

[12] Citado por M. Lorente Rivas (“Etnografía polifónica del fandango en la provincia de Granada”, en *Música oral del sur*, I (1995), 162). Huelga aclarar de nuevo que las chumberas proceden de México y por tanto poca *influencia* árabe cimentan. <<

[13] P. A. de Alarcón, *Historietas nacionales*, 248-249. Madrid, 1943. <<

[14] “Los argelinos son descendientes de gente que vivió en España muchos siglos y entienden nuestras músicas”, dice Juan, músico del grupo Ketama, hablando del cantante pop argelino Cheb Jaled, en *El País de las tentaciones*, viernes, 19-9-97, 15.

O en la variante cursi: “En ese día del Mawlid toda la ciudad era una resonancia vivaz y jolgoriosa. Por dondequiera se oían los cantos andaluces que, desde tengo noticia de mí, me enfervorizan (…) No sé si esos cantos los encauzó Ziryab el bagdadí, el que en Córdoba llamaron el Pájaro Negro, pero siempre he creído que brotan de esta tierra como brotan las flores: de su clima, de su luz, de su conciencia de muerte mezclada con el gozo de la vida” (A. Gala, *El manuscrito carmesí*, 107). <<

[15] “(…) floreció en al-Andalus, de ahí que en ella se entremezcle el poso oriental con las aportaciones de la música cristiana medieval, y todo ello aderezado con la aportación de la música beréber y judía, reflejo del crisol de culturas que atesoraba el territorio hispano-musulmán” (M. Cortés, *Pasado y presente de la música andalusí*, 21. Sevilla, 1996). Y a mayor abundamiento: “*El sonido agudo de la rebaba me llevaba a sentir ciertas remembranzas de nuestra guitarra española*, y las modulaciones de la voz del cantor, a recordar algunos cantes antiguos dentro del árbol del flamenco. Aquella imagen única que presentaba la trilogía simbiótica formada por el tañedor, el cantaor y la bailarina, me hacía observar en ellos los evidentes rasgos orientales de su raza gitana” (en El Cairo) (id. ibid., 45). Soslayemos la alusión a la desacreditada teoría del origen egipcio de los gitanos y a la insistencia en la vaguedad de los *rasgos orientales*, y limitémonos a recordar que el rabel egipcio es un instrumento de dos cuerdas que se tañe con arco sobre una cáscara de coco que oficia de caja de resonancia y cuyo chirrido en nada se asemeja al sonido de la guitarra española, por ancha que sea nuestra manga para aproximarlos. <<

[16] R. Molina, *Misterios del arte flamenco*. Barcelona, 1967. <<

[17] Citando a Julio Fajardo, en M. Lorente, “Etnografía polifónica del fandango en la provincia de Granada”, en *Música oral del sur*, I (1995), 168. <<

[18] Molina, *Misterios*, 70. <<

[19] Id. ibid., 21. <<

[20] Id. ibid., 112. <<

[21] Por ej., achacar la etimología de *debla* al nombre de la diosa hindú Devi (Molina, ob. cit., 161 y 195) a través de *ancestrales vinculaciones* de *orientalismo manifiesto*. Al respecto, cf. Corominas, II, 605. <<

[22] M. Guettat, *La musique classique du Maghreb*, 146. <<

[23] Id. ibid., 156. <<

[24] “Le fruit de huit siècles de création intellectuelle absurdement sacrifié à la haine” (ob. cit., 157). <<

[25] Id. ibid., 158. Sobre cifras reales de víctimas de la Inquisición, vid. cap. 1 de la presente obra, nota 66. <<

[26] Id. ibid., 99. <<

[27] Id. ibid., 158. <<

[28] “Il convient d’évoquer ici le flamenco (*cante jondo* et *cante chico* avec leurs innombrables dérivés), *canâ, seguidilla, siguiriya, soleares, fandango, jota aragonaise, alala*, chansons populaires de diverses régions de la péninsule ibérique, *fado* portugais; certaines pièces du répertoire religieux comme les plaintes de la Sainte-Vierge tiré du Misterio del Transito de Nuestra Señora originaire de la ville d’Elche; les danses comme le zapateado, le tango, la danse à claquettes, le jaleo, le boléro, la sarabande, la saltarelle, la lenga lenga portugaise, etc.” (M. Guettat, *La musique classique du Maghreb*, 159).

Nos preguntamos si Guettat extrajo su lista de la obra de Ribera *La música árabe* (164), donde nuestro arabista enuncia unas hipótesis, de modo vehemente, pero hipótesis al fin, ciñéndose al terreno puramente musical, aunque la palabra de Ribera, en este campo, dista mucho de ser la Biblia. <<

[29] Vid. J. Mercado, *La seguidilla gitana*, 91 y ss.; y A. Mandly Robles ("Verdiales: la raíz y el ritmo", en *Música oral del sur*, I (1995), 136): "La música popular medieval de la que acabamos de hablar, fuente de la que aun corre en boca de cualquier *fiestero; la música ficta* que la clericalla administrativa de entonces condenaba por ser 'invención del Diablo', es la misma que 'escuchaban fuera de sí por la emoción placentera', los califas de las Mil y Una Noches y la misma que los árabes tomaron de Persia y Bizancio, como éstos de Roma y Grecia". <<

[30] Para Ribera la música africana u oriental “de hoy” no conserva los caracteres primitivos de la clásica música árabe (*La música árabe*, 152). <<

[31] Ribera manifiesta, en su tiempo, un deseo, desmentido por los estudios posteriores, sin asegurar nada en el terreno métrico: “El haber persistido en la España cristiana la métrica popular de los musulmanes españoles es fenómeno digno de ser estudiado, porque esto *indicaría* [el subrayado es nuestro, S.F.] que, de aceptarse la música árabe, debió pasar sin alteración alguna” (Ribera, ob. cit., 145). En nuestros estudios sobre el *mawaliya/mawwal* hemos comprobado el mismo problema: el metro *basit* no encaja bien por la abundancia de sílabas largas al suprimirse el *i’rab*. Vid. Fanjul, *El mawwal egipcio*, 52 y ss. <<

[32] “Santa Bárbara bendita// que en el cielo estás escrita// con papel y agua bendita;//al pie de la Santa Cruz//Padre nuestro, Amén Jesús//” (Ribera, *La música árabe*, 148). Ribera recoge una variante portuguesa del zéjel de “Las tres morillas” (ob. cit., 155 y ss.): “As meninas todas tres Marías// Foran a colher andrinas;// Quando là chegaram// Acharam-nas colhidas” (en Parada, Tras-os-Montes). <<

[33] Ob. cit., 150. <<

[34] También se conoce la permanente presencia de músicos moros en las cortes de Aragón, Portugal y Castilla en los siglos XIII y XIV, así como la participación de cristianos en las *zambras y leilas*. <<

[35] Ob. cit., 151. <<

[36] Tal vez de origen portugués-americano, primera doc. en 1705 (Cor., II, 848). <<

[37] Quizás vasquismo, primera doc. en 1849 (Cor., VI, 112). <<

[38] Danza del XVI, procaz y atrevida, de origen incierto (Cor., VI, 83-85), etimologías persas inverosímiles, primera doc. en 1539. <<

[39] A. Mandly (“Verdiales: la raíz y el ritmo”, en *Música oral del sur*, I (1995), 149) asegura que el espíritu musical moro pervive en las fiestas porque no se expulsó a la población: se olvida de decir hasta cuándo permanecieron esos pobladores. <<

[40] Molina, *Misterios*, 74. La recaída en este tópico —también— por parte del autor desconoce que el fenómeno de la reclusión femenina es, sobre todo, un hábito urbano de ciertas clases sociales en sociedades preindustriales, casi nunca rural (incluidos los países árabes) y muy condicionado por los modos de producción. La Europa medieval, la Italia del sur o la propia España norteña anterior al s. XX ofrecen multitud de ejemplos que nos eximen de insistir. En todo caso, no hay razones para establecer diferencias sustanciales entre el *encierro* de una sevillana o gaditana y una ovetense, salmantina o pamplonica de mediados del XIX. <<

[41] Ob. cit., 140. Sugerencia plausible si somos capaces de entenderla en un sentido muy lato y como reminiscencia remota. <<

[42] Molina, ob. cit., 25. <<

[43] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos*, 77. <<

[44] M. Cortés, *Pasado y presente de la música andalusí*, 109 y ss.; y 117 y ss., Sevilla, 1996. También Salah el Mahdi, *La musique arabe*, 11, París, 1972; y M. Guettat, *La musique classique du Maghreb*, 189 y ss. París, 1980. <<

[45] *La música árabe*, 144. <<

[46] H. Rossy, *Teoría del cante jondo*, 46. Barcelona, 1966. <<

[47] “Un análisis de las coplas nos hace rechazar de plano que no sean un producto del s. XVIII, siglo donde se fijan tantas manifestaciones que hemos dado en llamar populares (…) las coplas que han llegado hasta nosotros son creadas a partir del último tercio del siglo de las luces para cerrarse cuando en 1881 Machado publica su colección” (Mercado, *La seguidilla gitana*, 221). <<

[48] Mercado, ob. cit., 222. <<

[49] Estébanez, *Escenas*, 249. <<

[50] Rossy, *Teoría*, 28. El autor trae a colación, como no podía ser menos, a las *puellae gaditanae* (de cuyos cantes y bailes, de hecho, se sabe muy poco) y adjudica al flamenco unos principios todavía más remotos y fabulosos que los pretendidos por la tesis proárabe: “El nombre de *puella gaditana* se aplicó a todas las bailarinas andaluzas, fueran de Cádiz, Córdoba o Cartagena o cualquiera otra ciudad de la antigua Tartessia. Juvenal habla de ellas diciendo que ‘murmuran canciones béticas de amor’. ¿No es esto ya una alusión al misterioso cante jondo? Murmurar es hablar quedo, cantar bajito como tantas veces lo hacen hoy mismo las cantaoras (…) No puede afirmarse de modo rotundo, por esas solas referencias históricas, que lo que cantaban y bailaban aquellas mozas andaluzas fuera precisamente el arte flamenco que ha llegado hasta nosotros; pero le andaría cerca” (Ob. cit., 29-30). <<

[51] El subrayado es nuestro, S.F. <<

[52] El subrayado es nuestro, S.F. <<

[53] Hablando de la décima, Armistead, S.G., “La poesía oral improvisada”, en *La décima popular en la tradición hispánica*, 48, Las Palmas de Gran Canaria, 1994. <<

[54] “Yo sé cantar y bailar // y tocar la pandereta,// el que se case conmigo// lleva música completa.” (Val de San Lorenzo, León), cf. con “Sabe cantar y bailar// y tocar la pandereta,// el que baile con mi niña,// ya tiene la noche hecha.” (Alosno, Huelva). Más ejs., en M. Garrido Palacios, *De viva voz. Romancero y cancionero al paso*, 14-15. Valladolid, 1995. <<

[55] R. Menéndez Pidal, “Los orígenes del romancero”, en *Los romances de América*, 92. <<

[56] Rossy, ob. cit., 61. <<

[57] *Etnología de las comunidades autónomas*, 75. También “El s. XVIII es el de la constitución, casi definitiva, de nuestro folklore” (Trajes, bailes regionales, toros, flamenco, etc.), Real Ramos, C., “La copla popular”, en *El romancero y la copla*, 39. Ed. V. Atero, Cádiz, 1996. <<

[58] Sobre todo ello, vid. J. Deleito y Piñuela, …*también se divierte el pueblo*, 68 y ss. Madrid, 1988. <<

[59] Estébanez, *Escenas*, 82. <<

[60] A mayor abundamiento (*Escenas*, 250), sostiene la poco seria etimología árabe de *caña*. <<

[61] Las seguidillas tienen su origen en el s. XVI, vid. *Don Quijote*, cap. XXXVIII, Parte II, 1405, Cervantes, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1949: “Pues ¿qué cuando se humillan a componer un género de verso que en Candaya se usaba entonces, á quien ellos llamaban *seguidillas*? Allí era el brincar de las almas, el retozar de la risa, el desasosiego de los cuerpos, y finalmente el azogue de todos los sentidos”. <<

[62] Deleito, ob. cit., 71. <<

[63] Don Preciso, *Colección*, 7. <<

[64] “Sin que suceda lo que con las folías, la gallarda, la chacona, la zarabanda, el zarambeque, la xácara; y aun con el cumbé, el zerengue, el canario, y otros muchos así de los siglos anteriores, como del presente, que nadie sabe lo que han sido” (Don Preciso, ob. cit., 11). <<

[65] D. Preciso, ob. cit., 13-14. El mismo autor detalla la forma de interpretar y ejecutar la seguidilla (cante y baile), dividida la música en tres tiempos. Desde el punto de vista poético la seguidilla es una “estrofa de siete versos, según el esquema 7-5-7-5-5-7-5 sílabas (por contra a la tirana y el polo que son octosílabos), con pausa en el cuarto verso. Suelen rimar el segundo con el cuarto, y el quinto con el séptimo en asonancia. En un principio ésta se reducía a cuatro versos, de los cuales los impares eran más largos y sin rima. Durante el Siglo de Oro, la seguidilla desplazó en su uso al villancico” (M. Lacarta, *Diccionario del Siglo de oro*, 361. Madrid, Aldebarán, 1996). <<

[66] Estébanez, *Escenas*, 81. <<

[67] “Aben Jot de Valence, à qui *les traditions attribuent* (el subrayado es nuestro, S.F.) la création de la Jota aragonaise, l’admirable chant populaire de l’Aragon” (Guettat, ob. cit., 103). Tampoco aclara quién es ese Aben Jot de Valencia. <<

[68] Caro, *Los pueblos de España*, 437. <<

[69] Cor. (III, 528) estima incompatible el origen ár. del término (no a partir de ningún quimérico Aben Jot sino de *satha*) con la tardía fecha de su aparición y se inclina por el étimo *sotar* (“bailar”, ant.). <<

[70] “La música con que se cantan estos romances es un recuerdo morisco todavía. Sólo en muy pocos pueblos de la serranía de Ronda, o de tierra de Medina y Jerez, es donde se conserva esta tradición ár., que se va extinguiendo poco a poco, y desaparecerá para siempre” (Estébanez, *Escenas*, 255-6, ed. A. González Troyano). <<

[71] De los ant. romances fronterizos, moriscos, etc., por ej., en la actual provincia de Cádiz sólo asoman dos referencias a moros (con tema de cristianas cautivas: el de don Bueso y el de las tres cautivas) en la extensa recopilación de V. Atero (*Romancero de la provincia de Cádiz. Romancero Gral. de Andalucía*, I, 337 y ss. Cádiz, 1996), entre el frondoso bosque de carolingios, caballerescos, líricos, amorosos, jocosos, devotos, sobre la familia, etc. (vid. ob. cit., 79 y ss.). <<

[72] Vid. Molina, *Misterios*, 90 y ss. <<

[73] Molina, 44. <<

[74] Mercado, 65. <<

[75] Estébanez, *Escenas* 252. <<

[76] Antaño llamadas *corraleras* (de los corrales de vecinos), ritmo de 3 por 4, muy similar a la estructura musical de la seguidilla, pero más ligero y sin compases de descanso; coplas de pie quebrado, con versos de cinco y siete sílabas, palmas colectivas y canto coral. <<

[77] Dividido en estrofas, seis versos octosílabos, ritmo de 3 por 4, existente en toda Andalucía (Huelva, Almería, Huéscar, Comares, la Reja…). En Granada “el fandango flamenco local es el de Frasquito Yerbabuena. Un fandango abandolao para escuchar, no bailable. La granadina y media granadina flamencas son estilizaciones de fandangos locales en los que desaparece el obstinato rítmico, poniéndose el énfasis en el virtuosismo melismático de la voz” (M. Lorente Rivas,“Etnografía polifónica del fandango en la provincia de Granada”, en *Música oral del sur*, I , (1995), 165. “(…) El fandango de Otívar, llamado *robao*, hace referencia al baile de dos parejas. El fandango *cortijero* lo baila una sola pareja, por lo demás son prácticamente iguales. Antonio Novo, de 64 años, nos cuenta que antiguamente el fandango era la forma de diversión en las casas y en los cortijos, así como la manera de cortejar a la pareja” (id. ibid., 167). “(…) El tradicional fandango robao de Otívar lo bailaban dos parejas, y se hacía con voz, guitarra, laúd, bandurria y chinchines. El obstinato rítmico ternario es más lento que verdial, pero más rápido que el flamenco” (id. ibid., 172). <<

[78] 3 por 4, con saltos en los pasos y música suave y cadenciosa (vid. T. Martínez de la Peña, en *El folklore español*, 335). <<

[79] Semejante a la *malagueña* pero más saltado; se acompaña de una pequeña orquesta con violín y otros instrumentos de cuerda: “Tras los primeros tanteos de afinación la panda entra tocando al ritmo que le es propio, en compás de 3 por 4. Es el paseíllo, una parte instrumental melódico-rítmica, que se acompaña con “mi” y con “la”, donde nos percatamos que el violín —que sólo se toca con tres cuerdas: prima, segunda y tercera— marca la pauta melódica, mientras el ritmo lo hace el pandero, tras el *paseo* entre el cante y la mudanza. Una lucha se compone de tres o cuatro coplas, a criterio del alcalde” (A. Mandly, “Verdiales: la raíz y el ritmo”, en *Música oral del sur*, I , 1995, 146). <<

[80] Burgos, *Andalucía*, 156. <<

[81] "'Demófilo' recoge en sus *Cantes flamencos* coplas de serranas que no son otra cosa que seguidillas: 'El amor y los campos// son casi iguales,// pues los dos se marchitan// con sequedades.// Pero en lloviendo,// el amor y los campos// van floreciendo.' Y los juguetillos o alegrías que constituyen el estribillo de las actuales alegrías: "A la mar que te vayas// querido Pepe, // a la mar que te vayas// me voy por verte.// Me voy por verte, niña,// me voy por verte, // a la mar que te vayas// querido Pepe", ¿qué son sino seguidillas compuestas o con estribillo?" (Mercado, *La seguidilla gitana*, 113). Sin embargo, las seguidillas primitivas —por ej., las que aparecen en *Rinconete y Cortadillo*— son de cuatro versos hexasílabos (Por un sevillano// rufo a lo valón// tengo socarrado// todo el corazón.). <<

[82] Burgos, ob. cit., 166. <<

[83] “nada sorprendería que la Plañiera (*sic*) (llamada luego seguiriya gitana) se parecía a las canciones que le murmuran a Juvenal, como la hija a la madre, o por lo menos, como la nieta su abuela” (Rossy, *Teoría*, 30). <<

[84] *La seguidilla flamenca*, Madrid, Taurus, 1982. <<

[85] Mercado, ob. cit., 12. <<

[86] Id. ibid. <<

[87] Id. ibid., 64. <<

[88] “Hemos sido romanizados, visigotizados, arabizados, castellanizados, y nunca hemos perdido nuestras muletillas y han aparecido con una regularidad mendeliana” (Id. ibid., 97). Y aun: “unas fuerzas que son producto de una conciencia poética propia y, prácticamente, somática de la colectividad andaluza. Al igual que el código genético, que enumeran los cromosomas que ordenarán las características ‘constantes’ del nuevo ser, en la poesía de cada pueblo existirá este código de exigencias tópicas que nos dará un genotipo poético con rasgos peculiares de grupo lírico. Existe como un determinismo difícilmente superable” (Id. ibid., 98). De nuevo —y muy a nuestro pesar— nos vemos obligados a negar esa continuidad racial y cultural del *pueblo andaluz* que ignora los masivos cambios de población (y de cultura) operados en la región. Y esto sí que son habas contadas. <<

[89] Recordamos la contestación que nos diera el Hagg Mustafa el-Mursi, viejo cantor popular egipcio, hace ya bastantes años, al preguntarle por sus motivaciones para dedicarse a cantar *mawwal*: “Por la tragedia en que me encontraba”. <<

[90] Mercado, ob. cit., 223. <<

[91] Cor. II, 907. <<

[92] Mercado, ob. cit., 185. <<

[93] Sobre marginados y sus canciones, en Castilla, vid. L. Díaz Viana, *Rito y tradición oral en Castilla y León*, 42 y ss. Valladolid, 1984. <<

[94] Mercado, *La seguidilla*, 104. <<

[95] Vid. Menéndez Pidal, *Los romances de América*, 18 y ss. <<

[96] “Baile entre cuatro, de tres vueltas, con pañuelo, zapateo y redoble” (P. Garrido, “Los bailes de Chile” en *Autorretrato de Chile*, 25. Santiago de Chile, Zig-Zag, 1957). Pero el mismo autor también menciona al fandango como progenitor de la cueca y a la tirana (ob. cit., 246): “La tirana española, que fue tan favorita en la Colonia, era un aire lento de ritmo sincopado y, como la seguidilla y el bolero, de ritmo ternario. Sus coplas se daban en cuartetas de octosílabos, préstamo de la clásica malagueña, forma que así mismo pasa a nuestra cueca, constituyéndose en inicio o expositor del asunto a tratar. Las tiranas alcanzaron su mayor auge criollo en el siglo XVIII”. <<

[97] N. Garay, *Tradiciones y cantares de Panamá*, 191 y ss. Bruselas (?), 1930. <<

[98] L. R. de Jijena, *Poesía popular y tradicional americana*, 103, Buenos Aires, Espasa, 1952. También de El Salvador: “Yo necesito de mil pesos/ porque me quiero casar./ Mejor compro un mi caballo/ que me tiene mayor cuenta./ (Estribillo) A caballo y a jinete/ mi caballo es de al chupete” (Ob. cit., 105). <<

[99] Jijena, 147. También de Panamá: “El amor ha de ser uno,/ eso bien lo sabés vos,/ no tiene amor por ninguno/ la mujer que quiere a dos./ (Estribillo) Chencha quiere a Sebastián/ Chencha, vuélvelo a querer” (Ob. cit., 154). <<

[100] Jijena, 162. <<

[101] Jijena, 195. <<

[102] Jijena, 87, 89, 129, 131, 152, 183, 203. La práctica de glosar canciones preexistentes intercalándolas en poemas, obras de teatro, etc. está bien documentada en pleno Siglo de Oro, vid. al respecto J. M. Alín, y Mª B. Barrio Alonso, *El cancionero teatral de Lope de Vega*, 192 y ss. Londres, Tamesis, 1997. Numerosas glosas en *El caballero de Olmedo, El rey sin reino, El bastardo Mudarra, El príncipe perfecto*, etcétera. <<

[103] *Cheo Álvarez, el trovador caonaero*. La Habana, 1962. <<

[104] I. Jiménez de Báez, “Décimas y glosas mexicanas”, en *La décima popular en la tradición hispánica*, 96. Las Palmas de Gran Canaria, 1994. <<

[105] N. Garay, *Tradiciones y cantares de Panamá*, 179. <<

[106] V. Parra, *Décimas*, 127-8, 129-130. Barcelona, Universidad Católica de Chile, 1970. <<

[107] Jiménez de Báez, 101. <<

[108] M. Trapero, “El romancero y la décima juntos y enfrentados”, en *La décima popular en la tradición hispánica*, 147-148. <<

[109] L. Siemens afirma que “la décima constituye un planteamiento retórico musical cuya estructura conecta directamente con aspectos formales propios de la tradición islámica [*sic*]. Muy probablemente nos encontramos ante un género tardío en cuya formación mucho tuvieron que ver los moriscos cristianizados en España tras la Reconquista. La pervivencia de la décima cantada de tal forma en Canarias y América siendo casi inexistente en la Península Ibérica, puede estar relacionada con la persecución y dispersión de aquellos moriscos ocurrida entre 1580 [*sic*] y 1614, época en la que precisamente eclosiona y comienza a vulgarizarse la Espinela” (L. Siemens, “Antecedentes de la forma musical de la décima y observaciones históricas sobre su empleo en Canarias”, en *La décima popular en la tradición hispánica*, 36).

En idéntica idea abunda M. Trapero: “Nos encontramos ante un planteamiento retórico-musical directamente emanado de los presupuestos culturales islámicos. No me refiero a los contenidos melódicos y poéticos sino a los aspectos formales del género, como fórmula de comunicación musical de un texto” (Trapero, 362). Basa su afirmación en que en el islam (*sic*) “se caracterizan por la expresión austera y clara del texto poético (afirmación discutible, en bloque), entonado conforme a normas preestablecidas” y con un discreto acompañamiento de la voz por un instrumento, con interludios musicales entre estrofa y estrofa. <<

[110] “Desde luego, la mayoría de los textos que es posible recoger hoy por vía oral son modernísimos. De entre los que tienen posibilidad de cronología, porque se refieren a acontecimientos históricos, ninguno sobrepasa las lindes de este siglo, aunque esto no quiere decir, naturalmente, que el fenómeno de la décima como medio de expresión de la poesía popular no existiera antes” (Trapero, en *La décima popular en la tradición hispánica*, 159). <<

[111] Siemens, ob. cit., 363. <<

7. De toponimias y otras rechuflas

[1] Versión popular del *Tantum ergo* gregoriano, que se canta en las procesiones de Venezuela. <<

[2] Terés, *Materiales*, 25. <<

[3] La *Legio Septima Gemina*, de León; el *Campus Gothorum*, de Toro; y el lat. FRONDEA (Vid. Piel, “Toponimia germánica”, en *ELH*, 536). <<

[4] Asín, *Contribución a la toponimia*, 10. <<

[5] Sola-Solé, 73-74. <<

[6] Sola-Solé, 72. <<

[7] Castro, *La realidad*, 150. <<

[8] Piel, “Antroponimia germánica”, en *ELH*, 421. <<

[9] Piel, “Toponimia germánica”, en *ELH*, 541. <<

[10] Id. ibid., 539. <<

[11] Ed. M. Pidal, II, 381, cap. 664. Madrid, 1955. <<

[12] “Antroponimia germánica”, en *ELH*, 422. <<

[13] A tal propósito, Piel señala: “no comprendemos cómo un espíritu superior ha podido pensar recientemente en defender la paradójica tesis de la no hispanidad absoluta de los visigodos” (“Antroponimia germánica”, en *ELH*, 422) refiriéndose a A. Castro (vid. *La realidad*, cap. III). <<

[14] “En el siglo x, el patrimonio onomástico godo de Cataluña continúa siendo todavía más importante que el franco. Así, por ej., entre 25 nombres germánicos del doc. nº 159 del Cartulario de S. Cugat, de 984, quince son de raigambre goda y diez de raigambre franca, oponiéndoseles apenas nueve latino-cristianos” (Piel, “Antroponimia germánica”, en *ELH*, 424). <<

[15] Terés, *Materiales*, 41. <<

[16] No ofrecemos los étimos árabes por no recargar el texto y por ser fácilmente reconstruibles para cualquier arabista, en la mayoría de los casos. <<

[17] Sobre todos ellos, vid. Asín, *Contribución*, 29-31. <<

[18] Asín, id. ibid., 34; y Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, 72-73, y etc. <<

[19] En León es particularmente notoria la *influencia* ár., a través de los mozárabes fugitivos de las persecuciones que sufrían en al-Andalus, así Sahagún, Escalada, Mazote, Castañeda son monasterios fundados por monjes huidos del sur (Díez-Melcón, 86).

También en la toponimia siciliana han quedado vestigios árabes a partir de léxico de casi obligado uso en las campañas (‘*ayn, qal’a, bi r, fawwara, rahl, manzil*) y sus consiguientes modalidades de ocupación y *habitat* (vid. U. Rizzitano, “A proposito di arabismi nel siciliano”, en *Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani*, vol. XII, 11, Palermo, 1973). <<

[20] Asín, ob. cit., 25. <<

[21] Fenómeno que también aparece en sustantivos (*alpañata*, *almodrote*); y en otros esquemas morfológicos (*cañarí*, *sopaipa*). Vid. Galmés, *Dialectología mozárabe*, 327-328. <<

[22] J. M. Fórneas Besteiro, “¿Algunos posibles arabismos? Datos para un estudio futuro de ‘Arre’, ‘Borrego’ y ‘Haza’”, en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e islámica*, 116-117 (1978), Madrid, 1981. <<

[23] E. Terés, "*An-Nazur, Al-Manzar y An-Nazra* en la toponimia hispanoárabe". *And*., XXXVII, 1972, fasc. 2, 328-329. <<

[24] E. Terés, “*Al-Walaya*, topónimo árabe”, en *And.*, XXXIII, 1968, fasc. 2, 306-307. <<

[25] “Como ha demostrado Américo Castro, la lengua es el elemento más revelador de la mezcla de culturas” (*España musulmana*, vol. IV de *Historia de España* de Tuñón de Lara, 289): pues si carece de otros pilares, tal teoría se viene abajo. <<

[26] Castro, *La realidad*, 213. <<

[27] Castro, ob. cit., 219. Por ej., nos suscita la duda Guadramiro (Salamanca): vid. Piel, “Antroponimia germánica”, en *ELH*, 441: “se dan también en la nomenclatura antroponímica ciertos términos del Derecho, como *wadi* ‘prenda’: *Guad-ila*, *Guad-illo*, *Vadu-vara*”. Sobre el mismo topónimo, vid. Terés, *Materiales*, 257. <<

[28] G. Díez-Melcón, *Apellidos castellano-leoneses* (s. IX—XIII), 40 y ss.; 75 y ss.; 80 y ss. <<

[29] Mª C. Martínez Meléndez, *Estudio de los nombres de los oficios artesanales en castellano medieval*, 935-939, Granada, Universidad de Granada, 1995. <<

[30] Crónica del rey D. Alfonso el Onceno, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, I, 224, ed. C. Rossell, Madrid, BAE, 1953. <<

[31] Terés, *Materiales*, 42. <<

[32] Abdera > Adra, en ár. ‘*Adra* (virgen), Terés, *Materiales*, 257. <<

[33] Beja/Tajo (Terés, *Materiales*, 163). <<

[34] Terés (*Materiales*, 252 y ss.) ofrece una amplia gama de ejemplos que fundamentan el cruce *aqua/wadi*. <<

[35] Las apariencias pueden despistar hasta el extremo de que “en término de Garrovillas (Cáceres), existe el río o arroyo que, según la información cartográfica accesible, se escribe Guadancil, que, al parecer, vulgarmente es llamado Guancil, y que, más vulgarmente aun, supongo, se ha transformado en Juan-Cid” (Terés, *Materiales*, 258). <<

[36] “Aquí se habla andaluz”, art. de J. Fernández en *La Voz de Almería*, 7-12-97: ¿cuál andaluz, de todos los posibles? Se pregunta —con razón— el autor. <<

[37] B. Pérez Galdós, *Episodios Nacionales*, IV, “Aita Tettauen”, 558. <<

[38] Sola-Solé, ob. cit., 72. <<

[39] Rebelión, en *Historiadores de sucesos particulares*, I, 131, Madrid, BAE, 1946. <<

[40] *Guerra de Granada*, 97. <<

[41] "*Gued Aix*, como le llaman los moros, quiere decir 'río de la vida' (Mármol, *Rebelión*, 217, id. ibid.). Américo Castro retoma tan campante este cuasi chascarrillo y añade, muy convencido, que '*ays* significa 'pan' en ár., lo cual es cierto, pero no lo es menos que el nombre parece ser un híbrido de *Guad* y *Acci*, la denominación latina, y que en los textos ár. asoma como Wadi As (no '*ays*)". Vid. por extenso Terés, *Materiales*, 462-463. <<

[42] “Este nuestro repertorio es incompleto y provisional”, admite con modesta seriedad (*Contribución*, 16). <<

[43] Asín (*Contribución*, 136 y 138) estima que procederían de “Val de Omar” y “Torre de Omar”, a nuestro juicio equivocadamente: cf. Gondomar, antropónimo germánico en prov. de Pontevedra (E. Nieto, *Breve diccionario de toponimia española*, 177) <<

[44] *Contribución*, 34. <<

[45] Sola-Solé, 244. Sobre árabes, judíos, vid. nota 2. <<

[46] Id. ibid., 245. <<

[47] Castro, *La realidad*, 8. <<

[48] Id. ibid., 8. <<

[49] Id. ibid., 216. <<

[50] Id. ibid., 219. <<

[51] Id. ibid., XXI. Naturalmente, don Américo se olvida de “duque”,“marqués”, “príncipe”, “rey”… <<

[52] Id. ibid., 246. <<

[53] En Cuba, la explicación popular del topónimo Yumurí (en Matanzas y Baracoa) se agarra a la frase española “Yo morí”, puesta en labios de una india que sucumbía a manos de un español “y queriendo expresar sin duda en el idioma de su enemigo el terrible dolor y angustia que la acababa, lanzó al caer al suelo un agudo grito diciendo: —’Yu-murí’” (R. de Palma, Matanzas y Umurí, en *Cuentos cubanos*, 17, La Habana, 1928; antes aparecida la anécdota en *Aguinaldo habanero*, 113, La Habana, 1837). <<

[54] *El Independiente*, 27-8-1991. <<

[55] Asquerosa, “lugar con ayuntamiento en la Vega, término de Pinos Puente, conocido en la actualidad por Valderrubio (…) el topónimo *askuruya* es versión árabe de otro anterior” (L. Seco de Lucena, *Topónimos árabes*, 18. Granada, 1974). <<

[56] Sobre las variadas interpretaciones de la voz *MORO* y sus no menos múltiples orígenes (*maurus*, “oscuro”, “negro”; *mora*, “cabezo”; *moretum* > El Morito), vid. Terés, *Materiales*, 470-471. Así pues, cuantos ríos, arroyos, valles, fuentes, ramblas, barrancos, puentes, angosturas, gargantas, torrentes, etc. llevan el componente *MORO*/*A* son materia para la reflexión, no para la pereza mental y el tópico fácil. <<

[57] “en este anno poblo el rey don Alffonso [El Magno] la cibdad de Çamora, ca antes non era bien poblada de yentes por las guerras et los males de los moros. Et pusol este nombre Çamora por esta razon: cuentan las estorias en el latin que quando el rey don Alffonso querie poblar essa cibdad, subie el suso a un otero que avie y mas alto por veer dell el logar de la cibdad; et que un montero daquellos que yvan ant ell que fallo una vaca negra, et por desuirla delant el rey, quel dixo como en iuego: ‘ça mora’ ca los lavradores et los vaquerizos de Espanna suelen llamar a las vacas negras ‘moras’. Et oyole el rey dezir aquellas palabras, et tomolas como en proverbio, et pusolas por nombre a la cibdad, et mando que dalli adelant Çamora le dixiessen; ca antes daquello, Numancia le dizien” (*Primera Crónica Gral. de España*, II, 379, cap. 661, ed. R. M. Pidal, Madrid, 1955).

Visagra, según Ponz del ár. *Bab Sahra* (Puerta del Campo), en vez de *Via Sacra*. Vid. A. Ponz, *Viaje de España*, tomo I, Carta Primera, prgf. 16, p. 105, vol. I, Madrid, Aguilar, 1988. <<

[58] Fuente (oral): el antropólogo británico J. Pitt Rivers, encuestador en el susodicho pueblo. <<

[59] *El País* (Estilo, año III, nº 68), 4-2-1990. <<

[60] Asín, *Contribución*, 24. Porque “las deformaciones profundas y hasta arbitrarias que han sufrido las voces ár. al pasar a las lenguas romances de la Península, por vía oral más que escrita, con errores inevitables de pronunciación en quien las profiere y de interpretación en quien las escucha, fijáronse luego en documentos con grafías vacilantes y variables, además, en función de las leyes fonéticas y gráficas de los diferentes romances peninsulares. Añádanse después a estas causas de deformación oral y escrita la negligencia o ignorancia de los escribas medievales y la anarquía en sus transcripciones de los topónimos infrecuentes (…)” (Asín, 12). <<

[61] Gala, *Manuscrito*, 327. <<

[62] Vid. v.g., en Ibn Battuta, la explicación que ofrece para la ciudad de Samarra, en Iraq (*A través del islam*, 324); también Ibn Battuta asegura que el nombre Astracán procede del Hayy Tarjan, en vez de atribuirlo al mongol *darqan* (lugar libre de impuestos), en ob. cit., 433. Etcétera.

La etimología de al-Fayyum (Egipto) vendría, según Qazwini, de *alf yawm* (“mil días”), en *Atar al-bilad*, 238, Beirut, 1960; y Wüstenfeld, 158.

La ciudad marroquí de Safi tomaría su nombre de *wa-asafi* (“¡Ay de mí!”) según el *Nuhzat al-mustaq* de Idrisi (*apud*, C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, II, 201).

Ibn al-Muyawir (*ta rij al-mustabsir*) presenta un amplio elenco de absurdos insostenibles para explicar infinidad de topónimos, sobre todo de la Península Arábiga, que no podemos detallar aquí (Qalhat, 272; Masqat, 284; Yasu, 291; Dar Zina, 248; Mahriyya, 271; al-Musallab, 246; Yudda, 52; Zanata, 291, etcétera). <<

[63] En nuestra trad. del *Libro de los avaros*, 165 y 166. Madrid, Ed. Nacional, 1984. <<

8. "*Os mouros*" en la cultura popular gallega

[1] Vid. *supra*, cap. 3. <<

[2] “Aceclín se ha vuelto loco// y se ha metido en un saco// por entrar en Alhucemas// la quinta del veinticuatro” (J. Díaz, *Palabras ocultas de la canción folklórica*, 44, Madrid, Taurus, 1971). <<

[3] “Contar contos dos mouros, casos de guerra// loitas de héroes galeso, honor e groria” (A. Noriega Varela, *Montañesas*, Madrid, 1910). <<

[4] L. Seoane, *Comunnicacións mesturadas*, 43, Vigo, Galaxia, 1973. <<

[5] Monte de 800 m. de altitud, situado junto a la aldea de Reporicalo (parroquia de Rubiana, O Barco de Valdeorras, Ourense). <<

[6] Aldea de la parroquia de Calo (Teo, A Coruña); y aldea de la parroquia de Cubelo (Palas de Rei, Lugo). <<

[7] También llamado Ribas de Arauxo (Lovios, Limia Baixa, Ourense). Sobre la acepción “cabezo” o “collado” de la palabra *mouro*, vid. E. Terés, *Materiales*, 470-471. <<

[8] Aldea de la parroquia de Vilavella (As Pontes de García Rodríguez, A Coruña); arroyo que nace y baña el término parroquial de Noalla (Sanxenxo, Pontevedra); aldea de la parroquia de Taboexa (As Neves, Pontevedra); lugar de la parroquia de Padróns (Pontearеas, Pontevedra); arroyo que nace junto al lugar de Riomouro, en la parroquia de S. Xoán de Poio (Pontevedra), etcétera. <<

[9] X. Taboada, *Etnografía galega*, 184, Vigo, Galaxia, 1972. <<

[10] Id. ibid., 183. Sobre Zas, vid. el cap. anterior. <<

[11] Taboada, ob. cit., 184. <<

[12] “Caséime con cara moura// porque tiña moito gado.// O gado foime morrendo,// cara moura foi quedando.” (X. Alonso Montero, *Cantigas sociales*, 36, Vigo, Castrelos, 1968). <<

[13] J. M. González Reboredo, *El folklore de los castros gallegos*, 23, Santiago, Universidad de Santiago, 1971. <<

[14] J. Filgueira Valverde, *La carta arqueológica de la provincia de Pontevedra*, tomo VIII, 1954-56, 109-110. <<

[15] X. Taboada, *Etnografía galega*, 185; “No castelo de Torresnovas, dícese hai un túnel baixo o Sil ónde veu morrer o señor da Torre que, por desconcordias co rei castelán, prestara axuda aos mouros” (id. ibid., 186). <<

[16] X. M. González Reboredo, “Folklore dos castros do Incio”, *Grial*, 31, 24, 1971. <<

[17] *A fortiori*: Castro de Rendar (a 2 kms. de Incio): “O fixeran os mouros, que viviron nel moito tempo”; Castro de Igresario: “No castro hai ouro enterrado (…), no lugar de A Moura era onde vivían os mouros que fixeron o castro”; Monte dos Castros. “O castro foi do tempo dos mouros” (G. Reboredo, “Folk. dos castros do Incio”, *Grial*, 31, 23, 1971), etcétera. <<

[18] Es curioso el uso aquí de *moura* con sentido de morena/negra y contrapuesto a “branco”. <<

[19] Reboredo, *El folklore en los castros gallegos*, 13. <<

[20] Sobre esta peripecia, vid. Reboredo, *El folklore en los castros gallegos*, 17; y J. Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia*, 150, Lugo, Ed. Celta, 6ª ed., 1974. <<

[21] Equipo A. P., *O clero na literatura galega*, 54, Madrid, Akal, 1975. <<

[22] G. Reboredo, *El folklore en los castros*, 46. <<

[23] Id. ibid., 24-25. <<

[24] Centro de Estudos Fingoy, *Contos populares da provincia de Lugo*, 212, Vigo, Galaxia, 1972. <<

[25] El licenciado Vidriera, *Obras completas*, 879, Madrid, Aguilar, 1949. <<

[26] J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, I, 49, Madrid, Taurus, 1967. <<

[27] *Desarrollo de la teoría antropológica*, 69, Madrid, Siglo XXI, 1978. <<

[28] Y también: “De unha vez un vello pasóu cunha xugada d ebois perto do castro (de Santa Adega, Vilamarín) e os mouros, que andaban fora mercáronlle o gado que levaba, mais ó ilo meter e cando il xa estaba baixo terra, ouvía a un mouro que decía:

—Me huele a carne de cristianillo.

Ó mesmo tempo que cheiraba por todas partes. O home con aquelo pasóu un grande medo, mais por cabo non lle fixeron mal e pagáronlle moi ben a xugada”. (G. A. González, “A diglosia na nosa etnografía”, *Grial*, 60, 185). <<

[29] G. Reboredo, *El folklore en los castros*, 46. <<

[30] Taboada, *Etnografía galega*, 103. <<

[31] Id. ibid. <<

[32] L. Seoane, *Comunicacións mesturadas*, 43, Vigo, Galaxia, 1973. <<

[33] “As veces son *mouras* encantadas que saen a peitearse á beira dunha fonte e pódense desencantar dándolle tres ou nove bicos, cando xurden en figura de serpe. Nunha información que recollín en S. Millán da Xironda (Ourense) casóuse a moura con quen a desconxurou, pro seguía con certas prácticas estraordinarias: comía un boi diario e díu a coñecer o cultivo da viña” (Taboada, *Etnografía galega*, 116). <<

[34] Reflejado en el Ciprianillo, libro cuyos encantamientos sirven para dar con los tesoros ocultos (J. Rodríguez, *Supersticiones de Galicia*, 150). <<

[35] Centro de Estudos Fingoy, *Contos populares da provincia de Lugo*, 212. <<

[36] G. Reboredo, *Folklore de los castros gallegos*, 70. <<

Antología de textos

[1] Pinxastes. La pronunciación pintoresca del moro ofrece al pronto alguna dificultad. «¿Pensasteis que ensordecimos, a juzgar por los golpes?» <<

[2] Baxer = Va a hacer. <<

[3] Xistar = Si estar. <<

[4] Gerto = Cierto <<

[5] Vanda, banda, lado = Hazte pronto a un lado. <<

[6] Platón, por Plutón. <<

[7] Ruán, antigua capital de la Normandía, hoy del departamento del Sena inferior. <<

Document Outline

- Al-Andalus contra España
- Presentación
- Agradecimientos
- Advertencia sobre transcripción
- Antiprólogo
- Prólogo
- 1. Datos para una revisión
- 2. España, perdida y recobrada
- 3. De Monopantos y Abencerrajes
- 4. Carpetos y barbariscos, inocentes de las luminosas enseñanzas[1]
- 5. Rastreando en la cultura popular
- 6. ¿Trajeron los moros el lerele?
- 7. De toponimias y otras rechuflas
- 8. “Os mouros” en la cultura popular gallega
- 9. Ni principio ni fin
- Antología de textos
- Bibliografía de referencia
- Índice de abreviaturas
- Sobre el autor
- Notas